

**LA METAFORA DE LA CARNE
SOBRE LOS WAYUU EN LA PENINSULA
DE LA GUAJIRA**

ALBERTO RIVERA GUTIERREZ



INTRODUCCION

El contexto socio-cultural en el que se usa la lengua resulta indispensable para evaluar el uso de una lengua y la vitalidad de los universos simbólicos y la identidad étnica de los hablantes. En el caso de las lenguas y culturas vernáculas, resulta de particular interés el idioma wayuu¹ por ser el wayuu o guajiro el grupo minoritario con lengua propia más grande del país. Además, el idioma wayuu a partir de la década de 1970 ha manifestado varios intentos de revitalización y ha servido de eje para la conformación de agrupaciones con diversos tipos de reivindicaciones para el indígena guajiro.

Se plantea aquí que es en el uso local de la lengua y los universos simbólicos donde se encuentran las explicaciones para las instituciones y la práctica social de un pueblo. En este caso, la población wayuu que habita en la península de la Guajira es el foco y la unidad de análisis. Esta población de alrededor de unas 50.000 personas representa algo menos de la mitad de la población total wayuu. En el último siglo las migraciones laborales al Zulia y más recientemente al gran Maracaibo han alterado las cifras demográficas de la península y algo más de 75.000 wayuus viven hoy en Venezuela. Su importancia numérica también tiene contraparte en la marcada influencia que tiene sobre la población del territorio ancestral.

El presente estudio se basa en el trabajo de campo realizado en la Guajira desde 1973 cuando el autor pasó allí ocho meses haciendo una investigación para el Instituto Geográfico Agustín Codazzi de Bogotá. En 1980 regresó a la península para hacer la investigación de su tesis doctoral. La fundación Inter-Americana financió los 18 meses de trabajo de terreno con una beca Latinoamericana para el Cambio Social. La mayor parte del trabajo la realizó en Wüimpumüin, la Alta Guajira, con numerosos viajes por el territorio étnico, Maracaibo y las poblaciones fronterizas del sur. De 1983 en adelante los trabajos en el territorio ancestral han sido en calidad de consultor de organizaciones wayuus, como consultor para asuntos de etnodesarrollo de la Oficina de Planeación de la Gobernación del Departamento de la Guajira, como co-productor de un documental sobre los wayuus en las zonas directamente afectadas por el multimillonario complejo carbonífero de El Cerrejón, como consultor del Dr. Ramiro Uribe, director del Hospital de Nazareth, Alta Guajira, para proyectos de salud y asentamientos alternativos para la región.

1 Se prefiere usar la expresión idioma wayuu y no idioma *wayuunaiki* puesto que esta última es un pleonasmismo ya que la partícula *naiki* se utiliza para designar otros idiomas como *alijunaiki* "el idioma del alijuna" o *üngeresnaiki* "el idioma del inglés".

EL TERRITORIO ÉTNICO

Woumainpa: el territorio étnico

La definición wayuu del territorio ancestral no coincide cabalmente con la descripción de académicos, políticos o economistas aijunas. Los wayuus, como se llaman a sí mismos los indígenas nativos de la península, identifican regiones en su territorio y, hasta cierto punto, estas regiones reflejan las características físicas de la tierra importantes para la gente. Wüimpümün se encuentra en la punta noreste de la península, rodeando la serranía de la Makuira. Su nombre viene de *wiün*, “agua”. La Makuira tiene la mayor altura en el territorio. Su bosque de niebla contribuye al característico verdor y frescura de sus aguas. Aquí los huertos despliegan frutales y otros árboles perennes. Wüimpümün se asocia con muchas narraciones míticas wayuus tales como el origen de Maleiwa, el demiurgo que hace a los wayuus del barro en el arroyo de Watkasainru. Sus excelentes tejedoras tienen renombre y existe una fuerte tradición de pastores ricos y poderosos.

La región al occidente de la Makuira, el territorio escarpado del centro de la península se le conoce como *Jala’ala*, palabra que designa una piedra dura, pequeñas piedras o un campo de piedras. La gente usa este término como referente general para todo el territorio quebrado, y como nombre específico para la serranía al occidente y al otro lado del valle que la separa de la serranía de la Makuira. Esta región de la península es considerada como más aislada y más tradicional que el mismo Wüimpümün. La mejor cerámica wayuu proviene de *Jala’ala*, y era en la parte sur de *Jala’ala*, en la serranía de Kusina donde los famosos cuatrerros y asaltantes kusinas (cocinas) tenían sus guardias.

Finalmente, más hacia el suroccidente, en la base de la península, entre las últimas colinas de *Jala’ala* y el río Kalankala (Ranchería), se encuentran las sabanas de Wopumün. Este nombre podría traducirse como “hacia los caminos”, de *wopu* “camino” y *müin* “hacia”. Para quienes no conocen la zona sus interminables y entrecruzados caminos resultan indecifrables. En épocas de la colonia y hasta finales del siglo XIX, esta región era la principal ruta de comercio entre Riohacha y la Provincia de Padilla al occidente y Maracaibo y el Zulía al oriente. Hace dos generaciones, sus extensas llanuras tenían grandes rebaños y caballadas. Los wayuus controlaban estas llanuras haciendo peligrosas las travesías para los aijunas. Era allí adonde confluían los rebaños migrantes que buscaban refugio de las sequías. Wopumün goza de una precipitación algo mayor que la del resto de la península, en especial en las tierras de Wunapu, el piedemonte de los Montes de Oca.

La serranía de la Makuira está separada de *Jala’ala* por un estrecho valle. Los nativos de Wüimpümün y los de los territorios al sur y al occidente tienen dialectos distintos. Estos son los dos grandes dialectos distinguidos por los wayuus, designados respectivamente como *wayuunaiki wüimpümünjawai* “guajiro arribero” y *wayuunaiki wopumünjawai* “guajiro abajero”. Aunque los límites de estos dialectos concuerdan hasta cierto punto con este estrecho valle, sin embargo, resulta difícil demarcar con precisión las fronteras de estas dos regiones. Igualmente, las tierras escarpadas de *Jala’ala* ceden paulatinamente a las llanuras de Wopumün y allí se encuentran otras variaciones dialectales de menor importancia.

Pero ni la topografía ni la distribución espacial de los dialectos dan plena cuenta de la manera como la gente designa su territorio. Un mapa socialmente construido puede constituirse haciendo referencia a rasgos naturales, a eventos sociales ficticios o reales, a oficios, dialectos o al supuesto carácter de un lugar. Los nombres hacen referencia a una localidad

en el territorio que tiene límites arbitrarios. La definición de tales límites puede ser “exacta”, como en los levantamientos topográficos con coordenadas siderales o más “borroso” como en “la tierra de este lado del matorral”. De cualquier manera, la definición es en últimas una convención social basada y reforzada por el uso cotidiano. Como tal, está ligada a la definición de naturaleza y de realidad prevalentes.

No obstante, más allá del origen de los nombres y rotulaciones de colinas y pozos, caminos que cruzan arroyos y rocas solitarias, los diferentes vecindarios wayuus están asociados con la serie particular de parientes uterinos, con un *apüshi* que reclama esos lugares como su “patria”, su *woumain*. Lo que en efecto hace la gente es complementar la información topográfica y la rotulación social con un mapa que coloca las series de parientes uterinos sobre el territorio. Aún cuando un toponímico wayuu como Amururu, de *amuru*, “calabazo” (*Cucurbita*), es remplazado por Nazareth o cuando Walapü se convierte en Santa Cruz, la gente continua asociando el territorio con un *apüshi* particular. El nombrar mismo, o mejor el origen de los nombres como tales, no parece importar tanto a la gente como el compartir un mapa social en donde se localicen parientes, afines y aliados al igual que enemigos. De hecho, cambios de nombre como el de Patsuwapü (lugar del *patsua* (*Erythrina*)) que se convierte en Santo Domingo, ocurren dentro de esquemas tradicionales tales como las instrucciones recibidas en un sueño. En esos casos el nuevo nombre es revelado a la persona en el sueño.

Woumain: La “madre tierra”

La proliferación de nombres puede efectivamente guiar a alguien a una localidad específica. El recorrido de un río o arroyo seco no resultan particularmente útiles para este fin, en tanto que el nombre de pozos y caminos individuales que cruzan los cauces sí lo son. Los rasgos del terreno más la rotulación social permiten a la gente adecuadamente identificar un bosque de trupillo como *Ai’piase* “corteza de trupillo”, y otro como *Jiipou*, de *jiipü* “hueso” y de “ojo”. En este sentido algunos de los nombres basados en los rasgos naturales del terreno podrían ser interpretados como ayudas nemóticas; pero entonces no se podría decir lo mismo sobre otros nombres. Para la gente lo que cuenta es el mapa social armado a partir de su propio *woumain* su “madre tierra” y la de otros. *Woumain* podría ser traducido para el lector occidental con la metáfora de “madre patria”, en la medida en que *woumain* es por excelencia donde yace enterrada la madre y sus parientes uterinos². Así, no tiene sentido para los wayuus describir la tierra señalando los rasgos “objetivos” del territorio de la manera como lo hace el discurso de la topografía.

Los mapas locales le infunden un significado particular al territorio como lo explica Goulet (1981:92). El concepto wayuu de *woumain* es una manera de definir y entender no solo localidades distintas sino sus respectivos universos sociales. *Woumain* es el lugar de residencia de una serie de parientes uterinos de ambos sexos. Es en este lugar donde tienen sus cementerios para enterrar a sus *apüshis*, donde se encuentra una red de apoyo, ayuda mutua y derechos y obligaciones en el uso de fuentes de agua y otros recursos. Goulet enfatiza cómo esta “patria” cambia a través del tiempo en el contexto de las tendencias

2 Metáforas como esta son comunes. Por ejemplo, en inglés se puede usar “motherland”. Lo que importa en cada caso es el esquema usado para dar significado. Más allá de la construcción hermafrodita de la designación “madre patria” se puede asociar la madre de la “patria” con la Madre Tierra, un arquetipo de madre pródiga, generosa, etc.

demográficas de grupos pequeños y con la habilidad de los parientes uterinos para establecer y renovar sus vínculos con otros grupos.

La "patria" de un *apüshi* es el escenario donde se desarrolla la vida social wayuu. La gente suele identificar diferentes "patrias" con el pozo principal del lugar y así caracteriza el vecindario. Además, la gente también ubica los vecindarios en el contexto de regiones mayores en el territorio étnico. Este último carece de un término global para designarlo, aunque se puede referir como *woumainpa*, "la tierra".

Los nombres de la Tierra

En 1822, el viajero y explorador británico F.A.A. Simons escribió que los wayuus³

no tienen nombre colectivo para sus montañas, cada pequeño punto proyectado goza de su propio nombre. Con sus ríos es aún peor, pues no solo cada pozo agrega un nuevo título al río —y estos son innumerables, siendo la costumbre el excavar en búsqueda de agua en las arenas de los cauces y, a medida que se secan estos pozos otros son excavados río arriba— pero cada camino que cruza el cauce tiene su nombre. Hasta cualquier roca prominente o árbol grande es suficiente para agregar a la interminable lista de la nomenclatura de los ríos (Simons 1985: 784)

La árida descripción de Simons, aunque desapegada como sus lecturas de la temperatura y altura de la región, es en lo básico exacta. No obstante su descripción puede ser contrastada con la manera wayuu de entender su territorio. El uso de la gente, la identificación de rasgos, el darle nombre a los sitios y el mapa resultante son todos parte de las construcciones culturales basadas en las relaciones sociales. El mapa local establece una plataforma para una mejor descripción y comprensión de la vida social wayuu.

Los nombres wayuus dados a los sitios de las rancherías, los pozos, cementerios, huertos, colinas, etc., pueden asociarse con las características del terreno. Por ejemplo, en el caso de *Ai'ipiap'a*, "bosque de trupillo", o *Ka'araipia*, "casa del alcaraván", pueden ser entendidos a partir de la observación y el conocimiento del terreno. Tales observaciones están dirigidas a características físicas del terreno o a clases de rasgos definidos por el uso. Nombres descriptivos como *Ai'ipiap'a* son numerosos y cubren diversos atributos y rasgos que se encuentran en la naturaleza. Así, por ejemplo, el *ai'pia* o trupillo es un tipo de mesquite (*Prosopis juliflora*) empleado en la construcción de casas. La durable corteza del mesquite se usa como tejas y cuerdas, en tanto que los horcones del mesquite son resistentes al comején. Además, el mesquite tiene usos rituales entre los wayuu. La gente que toca los huesos de los muertos usa sus hojas con boñiga de burro y "chirrinche", el destilado local, para lavar cualquier sustancia *pülasü*. *Pülasü* es cualquier cosa misteriosa y nociva o prohibida, en este caso una sustancia supematural de los muertos que puede encontrarse en las manos de los parientes encargados de recoger y guardar los huesos durante los segundos entierros. *Aliitaain* hace referencia al lugar del *aliita* o árbol "totumo" (*Crescentia cujete*) que produce el *iita* o totumo. El totumo, como en las otras culturas tropicales americanas se usa como recipiente de agua o utensilio para cocinar, comer o como recipiente de las cosas de la casa. Otros nombres comúnmente encontrados hacen referencia a la vegetación predominante del lugar. Uno de ellos es *Ala'machon*, "pastico", de *ala'ma*

(*Eragrostis ciliaris*), un pasto favorito de rebaños y gentes. Otro es el de *Patsua*, un árbol (*Erythrina velutina*) que se encuentra mucho en la península y que con frecuencia se usa para hacer cajones mortuorios. En la medida en que la toponimia wayuu refleja una clasificación basada en el uso que la gente hace de ciertos recursos presentes en la tierra, puede argüirse que la utilidad está en los fundamentos del nombrar wayuu. Sin duda los nombres reflejan información y características de plantas y animales que se encuentran en la tierra, pero también se refieren a rasgos sociales que precisan de la información etnográfica para explicarlos. La razón práctica no es el único principio de la clasificación toponímica. De hecho, hay lugares bien conocidos por un recurso singular y sus nombres hacen mención de eso. Un buen ejemplo es el de *Isipanao*, un oasis en la vertiente oriental de la serranía de la *Makuira*, conocida por sus cocotales. La palabra *isi* se refiere al tipo de caña que se usa en las casas del lugar y que se encuentra alrededor. Se podría decir que en el pasado, antes de que tuvieran cocotales, esta caña era un importante recurso para la gente y de ahí su nombre. Pero, aún si la explicación práctica se diera en la mayoría de casos, no todos los nombres tienen asociaciones de ese tipo y esta construcción arbitraria no está necesariamente engranada con la razón práctica. *Jasariru*, "lugar en la arena", o *Wawatuy*, "lugar donde sopla la brisa", harían referencia a los rasgos naturales del lugar en tanto que la presencia de huellas de zorro en *Walilajuy*, de *walir* "zorro" y *jui* "huella", podrían hacer referencia a observaciones más circunstanciales, pero pocas veces se encuentra una correlación de uno a uno entre los nombres y los rasgos de la naturaleza. La gente tiene diferentes maneras de infundirle significado a la naturaleza. El resultado es siempre un mapa social en vez de una función, en el sentido matemático, de la naturaleza como lo habría hecho el decimonónico ingeniero británico Simons. De esta manera *Putchelu'u*, de *püchi* "palabra", el "lugar donde se toma la palabra", se debe entender como referencias o la mediación de los "palabreros" y a la palabra en los conflictos entre *apüshis*. Igualmente, nombres tales como *Kulematamaana*, "lugar de sonrisa" o *Tapülii* "los guardias", hacen referencia a eventos y roles sociales. Las explicaciones wayuus sobre su realidad social son construcciones parciales al igual que las nuestras. Este mapa local, este modelo de la naturaleza y la reproducción, ofrece una manera de "ver" la realidad wayuu. Para la gente los lazos sociales se predicen sobre la noción de una "carne" compartida por una serie de parientes uterinos; las nociones sobre los muertos informan el comportamiento de los vivos. Resulta claro que para interpretar la vida social wayuu es indispensable entender las varias maneras como la realidad es construida. Esta perspectiva no se puede comparar con la del etnógrafo o el pretendido modelo universal occidental para determinar su "exactitud" o "verdad" simplemente porque los autodenominados modelos universales son en sí mismos locales (Gudeman y Penn 1984). Su verdad se encuentra en el significado que le da a quienes definen la realidad con ellos.

La península de La Guajira

Este territorio étnico puede ser descrito a partir de categorías comunes al conocimiento alijuna. Así, la península de La Guajira es la parte más septentrional del continente suramericano. Está rodeada al norte y el oeste por el Mar Caribe, al este por el Golfo de Coquivacoa, al sur por el piedemonte de los Andes y el suroeste por la Sierra Nevada de Santa Marta. El territorio ancestral de los wayuus comprende toda la parte semidesértica de la península, caracterizada principalmente por sus sequías. La superficie de la península es de unos 15,380 kms. cuadrados, de los cuales 12,240 kms. cuadrados se encuentran en Colombia y los restantes 3,140 kms. cuadrados en Venezuela (Vegamián 1955:35). Hacia el sur el territorio está bordeado por zonas de mayor humedad. Los límites de estas zonas

3 "...have no collective name for their mountains, each little projecting point rejoicing in its own name. With their rivers it is still worse, for not only every water-hole adds a new title to a river— and these are innumerable, the custom being to dig for water in the sand of their watercourses and, as these wells dry up others are dug farther up stream—but every path that crosses the watercourse has its name. Even any prominent rock or large tree is enough to add to the interminable list of river nomenclature".

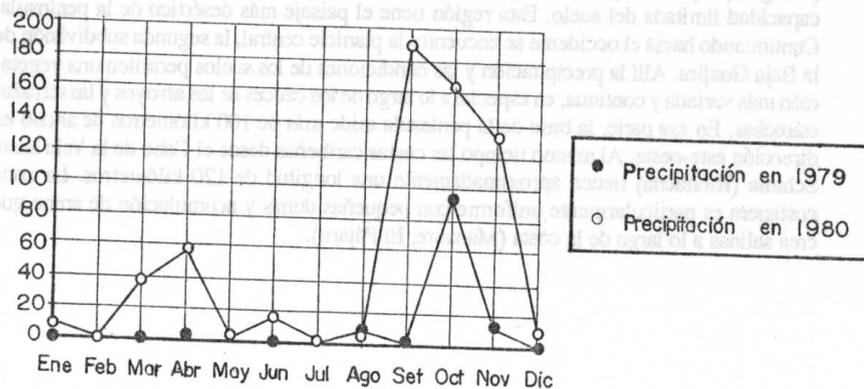
más húmedas responden a las características del suelo y la geología del área más a las condiciones climáticas. Una serie de fenómenos complejos interactúan para determinar la precipitación en la zona.

La península se encuentra dentro del Ecuador térmico entre los 11° y los 12° de latitud norte. Su clima se puede caracterizar por lluvias escasas y mal distribuidas, insolaciones fuertes, vientos constantes y una alta evaporación. Su temperatura promedio está entre los 27°C y los 29°C, varía poco durante el año y no se ve afectada por la altura pues, en lo que concierne al clima, no se encuentran elevaciones de consideración. De hecho, el pico más alto en la parte nororiental del territorio no alcanza a los 900 metros sobre el nivel del mar, en tanto que la mayoría de la tierra en su alrededor se encuentra por debajo de los 500 metros de altura. El resto de la península tiene una elevación promedio de menos de 60 metros sobre el nivel del mar. Otro factor que afecta la temperatura en la región es la radiación solar relativamente alta (2500 hrs./año) mitigada por nubes y brumas frecuentes pero con escasa o ninguna precipitación.

La sequía: Causas y consecuencias

Los vientos alisios del nordeste soplan constantemente sobre el territorio. Estos fuertes vientos amainan y cesan de soplar por unas semanas durante los equinoccios de marzo-abril y septiembre- octubre. En consecuencia, las tasas de evapotranspiración anual son altas (150 mm. a 200 mm.). De hecho, los vientos constantes y la alta radiación solar son responsables de un desequilibrio hídrico casi permanente en la península. Las condiciones climáticas son también determinadas por lluvias limitadas, en especial en las costas donde la precipitación promedio no alcanza a llegar a los 200 mm. anuales, en tanto que en el interior y hacia el sur las lluvias fluctúan entre los 475 y 1,920 mm. anuales (Adamoli y Rivera Gutiérrez 1975:4).

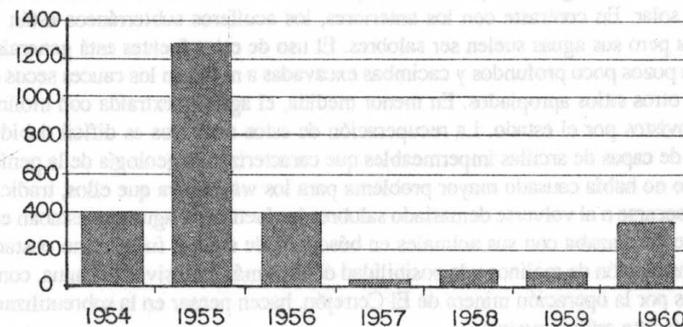
Precipitación en Amururu (Nazareth) Alta Guajira 1970 - 1980



El wayuu identifica dos temporadas de lluvias; la principal, *juyapu*, incluye parte de septiembre, octubre y parte de noviembre, la corta, *iüwa*, incluye parte de mayo y junio. Períodos sin lluvia en toda la península son poco comunes (ver gráfica). De ordinario, hay

períodos sin lluvia de 2 a 4 meses, aunque una zona en particular puede no recibir precipitación significativa por muchos años.

Variación anual de la precipitación 1954 - 1960



Las lluvias afectan la vegetación de la península. En zonas con menos de 200 mm. anuales de precipitación, la vegetación natural consiste de unas pocas especies de monte seco espinoso. A medida que aumenta la precipitación se establecen comunidades de monte seco y bosque seco tropical con hojas deshidradas o semideshidradas. Estas comunidades vegetales a su vez son afectadas por la composición de los suelos; así, en los suelos calcáreos y ricos en otros nutrientes hay pocas especies espinosas y abundan las deshidradas. Al mismo tiempo, en los suelos escasos en calcio y otros nutrientes, hay numerosas especies del monte seco espinoso y pocas deshidradas (Rieger: 1976). Con frecuencia las precipitaciones son tan escasas que apenas si humedecen el suelo; estas lluvias, no obstante, suelen ser tan intensas que llegan al mar sin haber penetrado la superficie arcillosa o de roca compactada de las llanuras y pendientes empinadas de estas zonas. La distribución anual de la precipitación en el territorio es por demás irregular de un año para el otro. Por ejemplo, para la población costera de Manaure, el análisis de la precipitación anual total de 1954 a 1960 indica que en un año llovió 13.5 veces más que en otro (ver gráfica). Sequías prolongadas como esta son frecuentes y sus secuelas no son compensadas con un año de lluvia abundante (Adamoli y Rivera 1977:4).

La abundancia de sal en el suelo de ciertas zonas de la península, además de las condiciones secas, explica las numerosas especies xerófilas y halófilas que se encuentran. En consecuencia, abundan los paisajes con vegetación suculenta y xeromórfica. La falta de suelos desarrollados, las comunidades vegetales prevalentes, la intensidad de las lluvias y los vientos constantes, todos contribuyen a que exista un alto grado de erosión en el conjunto de la región. Este proceso erosivo ha sido exacerbado por efecto de la actividad humana como se verá más adelante.

Hacia el sur y el suroeste de la península hay dos grandes ríos. Uno de ellos, el río Wasare (Limón), corre desde Wunapu (Los Montes de Oca) hasta el Golfo de Coquivacoa en dirección este, marcando aproximadamente el actual límite sur del territorio étnico en

Venezuela. El otro, el río Kalankala (Ranchería), baja de la Sierra Nevada de Santa Marta hacia el noreste y, al acercarse a los Montes de Oca, hace un viraje de 90° y se dirige al mar. Otros cauces de ríos y arroyos en el territorio están secos la mayor parte del año y ocasionalmente tienen inundaciones relámpago. De manera excepcional, en la Serranía de la Makaira, hacia el noreste en la punta de la península, hay algunos estrechos valles privilegiados con fuentes de agua permanentes. En todos lados, las aguas superficiales son almacenadas por los wayuus en pequeños reservorios cerca de los cauces de los arroyos. Estos reservorios se agotan en pocos meses por los efectos desecantes de los vientos y la radiación solar. En contraste con los anteriores, los acuíferos subterráneos están mejor protegidos pero sus aguas suelen ser salobres. El uso de estas fuentes está generalmente limitado a pozos poco profundos y cacas excavadas a mano en los cauces secos de los arroyos u otros sitios apropiados. En menor medida, el agua es extraída con molinos de viento provistos por el estado. La recuperación de estos acuíferos es difícil debido a la presencia de capas de arcillas impermeables que caracterizan la geología de la península. Este hecho no había causado mayor problema para los wayuus ya que ellos, tradicionalmente, al secarse o al volverse demasiado salobres las fuentes de agua que estaban en uso, la gente se desplazaba con sus animales en búsqueda de nuevas fuentes; no obstante, la reciente instalación de molinos y la posibilidad de usos más intensivos del agua, como los propuestos por la operación minera de El Cerrejón, hacen pensar en la sobreutilización y deterioro de este crítico recurso.

Wüimpümüin y Jala'ala: La Alta y Media Guajira

Con base en el paisaje, la topografía, la geomorfología, la geología, el clima y las características de los suelos se puede identificar dos regiones distintas en la península: la parte nororiental que comprende Wüimpümüin y Jala'ala, usualmente llamada Alta Guajira por los criollos, y Wopümüin, la parte suroccidental llamada Baja Guajira. La división territorial wayuu no coincide con la criolla. Las divisiones criollas, sin embargo, son útiles para entender la disposición física del terreno. La Alta Guajira comprende, a grandes trazos, la parte oriental y nororiental de una línea recta de 65 kms. que se extendería hacia el sur desde el Cabo de la Vela en las costas caribes hasta el cerro de Epits (cerro de la Teta⁴) a unos 20 kms. del Golfo de Coquivacoa (ver mapa). Esta región se extiende unos 100 kms. al este hasta la entrada del mencionado golfo.

Esta zona es un verdadero mosaico climático, geológico, geomorfológico y de suelos. Tiene cuatro serranías: (1) la de la Makaira y (2) la de Parash-Jala'ala que se extienden en dirección sureste-noreste en el extremo de la península. Esta misma orientación la tiene la (3) serranía de Carpintero en el Cabo de la Vela. (4) La serranía de Kusina (Cocinas), en el lado opuesto de la península con relación al Cabo de la Vela, se extiende en dirección este-oeste. La Makaira tiene unos 30 kilómetros de largo (SE--NE) y menos de 13 kilómetros en su parte más ancha. Es la serranía de mayor altura, con su pico más alto a poco menos de 900 metros sobre el nivel del mar. La serranía de Parash-Jala'ala es más masiva pero no es tan alta. Tiene menos de 40 kilómetros de longitud y cerca de 23 de ancho. El terreno al oeste de la serranía es quebrado, cuenta con una altura promedio de 200 metros sobre el nivel del mar. Este es el corazón de la región de Jala'ala. Al suroeste de este territorio se encuentra la serranía de Kusina con alturas de más de 500 metros. Su eje más

4 El nombre wayuu del cerro de Epits no asocia su forma conica con el seno de una mujer sino con la del excremento.

largo no llega a los 12 kilómetros. Lo relativamente bajo del terreno circundante hace aparecer estas alturas aún más notables.

Todas las serranías tienen importantes efectos sobre el clima local en la medida en que presentan un obstáculo a la influencia marina y así aumentan el influjo desecante de los vientos. En las zonas costeras, estos vientos pueden acarrear rocío y partículas de sal provenientes del mar, lo que permite el crecimiento de vegetación halófila y xerófila en la costa, en tanto que en el interior solo se sienten los efectos desecantes. Además, dadas las empinadas pendientes, se produce un escurrimiento integral al caer las lluvias permitiendo poco beneficio de las mismas (Adamoli y Rivera 1977:6).

El sistema de colinas suaves que separa las serranías es generalmente calcáreo y solo permite una horticultura ocasional. Los piedemontes, más que las mismas serranías, ofrecen mejores condiciones para el crecimiento de la vegetación, en especial de monte seco espinoso y arbustos. Rodeando el terreno central quebrado, y como parte de la franja costanera entre Jepira (Cabo de la Vela) y Paraarialu (Puerto Estrella), se encuentra una serie de mesetas con precipitación particularmente escasa y vegetación rala. La parte oriental de esta franja costanera enfrenta los vientos alisios y tiene numerosas dunas. La costa es relativamente recta, en contraste con la serie de bahías que se encuentran en la parte norte desde el Cabo de la Vela hasta Punta Gallinas-Bahía Portete, Bahía Honda, Bahía Hondita y las que se encuentran en el lado opuesto de la península frente al Golfo de Coquivacoa-Tucacas y Castilletes (Adamoli y Rivera 1977:7).

Al occidente de una línea imaginaria entre el Cabo de la Vela y el Cerro de Epits, se encuentra la Baja Guajira. En contraste con la diversidad relativa de la Alta Guajira, el paisaje aquí es bastante homogéneo. Con alturas que no exceden de 40 metros sobre el nivel del mar, esta región es una gran planicie. En ella se pueden caracterizar dos grandes subdivisiones: una llanura de baja altura y forma triangular que, hasta tiempos históricos recientes, estaba cubierta por el mar o una laguna (Picón 1983:41). Este triángulo está delimitado al este por el Golfo de Coquivacoa, cerca del punto en el que la costa cambia de dirección este a dirección sur. Incluye la zona al occidente de la costa hasta la vecindad de la población de Maikko'u (Maicao) y al sureste hasta las proximidades de Parwaipoa (Paraguaiipoa). La vegetación aquí es escasa debido al viento, la sequía, la salinidad y capacidad limitada del suelo. Esta región tiene el paisaje más desértico de la península. Continuando hacia el occidente se encuentra la planicie central, la segunda subdivisión de la Baja Guajira. Allí la precipitación y las condiciones de los suelos permiten una vegetación más variada y continua, en especial a lo largo de los cauces de los arroyos y las terrazas estrechas. En esa parte, la base de la península mide más de 100 kilómetros de ancho en dirección este-oeste. Al mismo tiempo las costas caribeñas desde el Cabo de la Vela hasta Schima (Riachacha) tienen aproximadamente una longitud de 120 kilómetros. La zona costanera es particularmente uniforme con pequeñas dunas y acumulación de arena que crea salinas a lo largo de la costa (Manauere, El Pájaros).



ANTECEDENTES HISTORICOS⁵

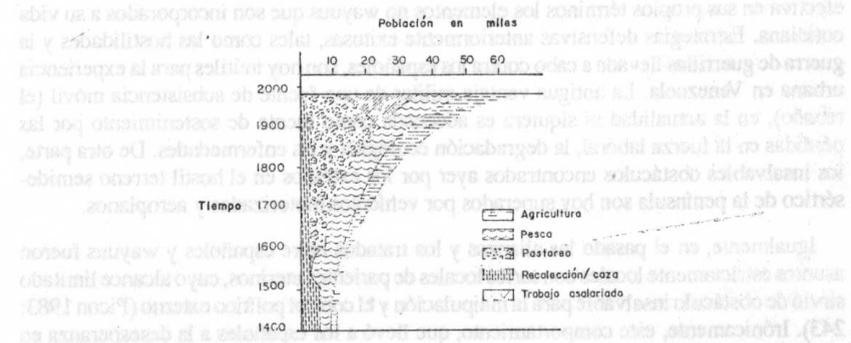
La palabra *alijuna* designa en idioma wayuu a las gentes no-indígenas, criollos y extranjeros en general. La presencia de este término apoya la tesis de que los grupos de habla arawak, ancestros de los wayuus, probablemente fueron expulsados del oriente de Venezuela por los belicosos y aguerridos arekunas, un grupo de habla Carib que actualmente vive en la región. Igualmente, la distribución de la familia arawak en las tierras bajas de la hoya amazónica y del Orinoco, coincide con la tradición oral wayuu que dice que sus ancestros llegaron a la península del oriente desde una lejana y rica tierra. Según esta tradición, en esas tierras nuevas encontraron una gente relacionada con los arhuacos de la Sierra Nevada de Santa Marta. Algunos dicen que estos habitantes "originales" fueron expulsados, otros dicen que se mezclaron con los grupos recién llegados. Las fuentes etnohistóricas (Castellanos 1847; Rosa 1975; Julián 1951) indican que a la llegada de los españoles varios grupos indígenas habitaban la región, entre otros los caquetíos, makuiras, cocinas, guanebucanes y paraujanos. Estos últimos todavía habitan la costa sureste de la península, sobre el Golfo de Coquivacoa donde explotaban estuarios ricos en recursos. Los cocinas habitaban la parte central de la península y eran principalmente recolectores y cazadores, en tanto que el resto de los grupos practicaban la horticultura como principal fuente de sustento. En el curso de los siguientes trescientos años, esos grupos diversos adquirieron una sola identidad a medida que se convirtieron en pastores (Picon 1983). Es plausible que su afinidad lingüística incidiera en este proceso y facilitara la consolidación de una sola lengua: el idioma wayuu.

En el siglo XV la recolección y la caza involucraban a más de la mitad de los habitantes de la península, la pesca, a una cuarta parte, y el resto se dedicaba a la agricultura. Para 1500, con la invasión europea y la explotación de los bancos de perlas, las actividades pesqueras afectaron a más de la mitad de la población en detrimento de la recolección y la caza. El pastoreo, introducido a mitad del siglo XVI, rápidamente se extendió en las siguientes dos generaciones incorporando casi una tercera parte de la población. De allí en adelante una expansión más gradual y pausada del pastoreo culminó en la segunda parte del siglo XIX con más de la mitad de la población dedicada a esta actividad.

5 Estos materiales se encuentran elaborados en "Material life and social metaphor: Change and local models among the Wayuu Indians", Rivera Gutiérrez 1986, Tesis doctoral, University of Minnesota.

De esta temprana época y relacionados con el pastoreo datan muchos de los primeros préstamos del castellano al idioma wayuu. Así es como, casi la totalidad de los términos que se refieren a los animales domésticos (*pilikü* de "borrico", *annerü* de "carnero") y sus aperos (*shaakuma* de "jáquima", *kutpe'era* de "grupera"), con la prominente excepción de *ama'a* "caballo", tienen origen en el castellano de la época. Igualmente, palabras como *sururataka* "soldado" son otros préstamos que testimonian el tipo de relaciones entre invasores y nativos en esta misma temprana fecha.

Transformaciones históricas de la economía Wayuu (Con base en Fuchs 1968: 18)



La agricultura en la región ha tenido una larga historia. A la llegada de los españoles "la agricultura debía ser superior a un décimo de las actividades de subsistencia"⁶. Aunque la importancia de esta actividad productiva cambió, la valoración de la misma por parte de los habitantes de la península sigue siendo grande. A pesar de que los europeos no aportaron mayor cosa a la horticultura, también en ella se dieron préstamos lingüísticos. Algunos son tan antiguos como el pastoreo, por ejemplo *kuratse* del castellano "corral" que sobrevive a la par de *apainse* la palabra wayuu, y otros más recientes como la palabra *paara* del castellano "barra", que se generaliza para las herramientas de punta de acero introducidas a comienzos del presente siglo.

A partir de la década de 1880, la sociedad wayuu intensifica sus contactos con las comunidades vecinas, contacto éste, que trajo cambios pronunciados en el uso del idioma wayuu. En la base de estos cambios se dieron modificaciones en las actividades productivas que transformaron la estructura social, debilitando la dependencia vertical de sus grupos sociales estratificados y alterando así las relaciones de poder imperantes (Adamoli y Rivera 1977:93). Al interior de la sociedad wayuu, el crecimiento lento pero parejo de la población se enfrentó a un límite previsible de la expansión de la economía de pastoreo. Por fuera del territorio étnico, el establecimiento de la economía petrolera en Venezuela y la evolución del trabajo asalariado a partir del trabajo esclavo arrolladoramente irrumpieron en la vida guajira. Se dieron cambios ecológicos en la península y aparecieron nuevas enfermedades en los rebaños que afectaron las respuestas wayuus a la experiencia migratoria y los ajustes en la estructura social indígena.

6 "... l'agriculture devait être supérieure au dixième des activités de subsistance".

Relaciones interétnicas antes de 1900

A partir de la década de 1880 el contacto entre las comunidades wayuus y criollas se intensificó, a la vez que los intercambios con las islas de Aruba y Curacao retuvieron su vigor anterior. Con el aumento del contacto, la principal ocupación productiva para más de la mitad de la población cambió de pastoreo de subsistencia en la península a trabajo asalariado en empresas capitalistas rurales y urbanas fuera del territorio étnico. En consecuencia, el fenómeno del bilingüismo se extendió en la sociedad indígena haciéndose prevalente a partir de la segunda mitad del siglo XX. Durante este mismo siglo, las bases de la estratificación social y el poder wayuus cambiaron. Cuatrocientos y más años de autonomía relativa frente a la sociedad mayor están llegando a su fin.

Como resultado, la sociedad wayuu en su conjunto ya no es capaz de escoger de manera efectiva en sus propios términos los elementos no wayuus que son incorporados a su vida cotidiana. Estrategias defensivas anteriormente exitosas, tales como las hostilidades y la guerra de guerrillas llevada a cabo contra los españoles, son hoy inútiles para la experiencia urbana en Venezuela. La antigua ventaja militar de una fuente de subsistencia móvil (el rebaño), en la actualidad ni siquiera es adecuada como fuente de sostenimiento por las pérdidas en la fuerza laboral, la degradación ecológica y las enfermedades. De otra parte, los insalvables obstáculos encontrados ayer por los extraños en el hostil terreno semidesértico de la península son hoy superados por vehículos motorizados y aeroplanos.

Igualmente, en el pasado las alianzas y los tratados entre españoles y wayuus fueron asuntos estrictamente locales con series locales de parientes uterinos, cuyo alcance limitado sirvió de obstáculo insalvable para la maipulación y el control político externo (Picon 1983: 243). Irónicamente, este comportamiento, que llevó a los españoles a la desesperanza en sus esfuerzos de conquista y los hizo tildar a los Guajiros de ingobernables y poco fiables, hoy incide de manera negativa en los intereses wayuus. Las empresas transnacionales y el estado nacional de Colombia se benefician de la acéfala organización política wayuu. La negociación individual con las series de parientes uterinos (*apüshi*), permitió al proyecto carbonífero de El Cerrejón despojar, sin mayor oposición colectiva, a muchos wayuus de su tierra y sus recursos (Pacini Hernández 1984; Rivera Gutiérrez 1984). Esas mismas relaciones sociales, efectivas en el pasado, limitan hoy la amplia base de apoyo wayuu necesaria para defender el territorio étnico y sus intereses colectivos frente al Estado.

Anteriormente, los asentamientos alijunas (no-indígenas) en las tierras que bordean el territorio ancestral se encontraban en precarias condiciones al ser constantemente amenazadas por asaltantes wayuus (Reclus 1881: 215; Picon 1983). Las alianzas efímeras con las series locales de parientes uterinos y la permanente falta de agua en el territorio imposibilitó el establecimiento permanente de enclaves extranjeros en la península. La fortaleza social wayuu era asediada solo por alianzas matrimoniales de alijunas con wayuus. El aprendizaje del idioma wayuu por parte de extraños era vital para el éxito y la permanencia de éstos en el territorio ancestral. Sin embargo, en el curso de este siglo las condiciones sociales, económicas y ecológicas cambiaron dramáticamente; en vez de expulsar al *alijuna* de su territorio, los wayuus se han ido a ganarse la vida en medio de sus antiguos enemigos. Los guajiros optaron por las migraciones laborales en número tal que trabajar y vivir en Venezuela se convirtió en un hito de la historia wayuu. En consecuencia su habitat social es menos insular.

Desde que adquirieron ganado, al poco tiempo de la invasión europea, los habitantes de la península han mantenido un activo comercio con las comunidades vecinas intercambiando

sus animales y productos derivados por bienes agrícolas. Este comercio no se limitó a las gentes que vivían hacia el sur sino que incluyó a los pobladores de las Antillas Menores y a muchos piratas franceses, ingleses y holandeses que se abastecían en las costas de la península. Es importante anotar que ni durante la Colonia ni la República los wayuus tuvieron una sociedad autárquica pues dependían de la existencia de una demanda externa para sus productos pecuarios (Picon 1983: 175). Durante los siglos XVII y XVIII, esta demanda la generó la población de las islas del Caribe. Dados los recursos disponibles y su uso en las Antillas, los isleños no podían producir sus necesidades de consumo. Además, las relaciones entre wayuus y hacendados de la Provincia de Padilla eran tales que las haciendas nunca fueron competencia para los productos pecuarios wayuus. Las haciendas eran frecuentemente incursionadas por wayuus que se llevaban los ganados para ser vendidos en las costas del territorio étnico. Como resultado, la inseguridad en la cría y engorde de ganado también aseguraba la demanda tierra adentro, aún cuando había fricción con las autoridades y colonos españoles y criollos. La demanda isleña no controlada por los españoles aumentó con las necesidades de los piratas durante 1600 y 1700 (Picon 1983: 175). Como resultado de esta situación poco común entre las sociedades amerindias, los intrusos nunca llegaron a controlar la organización de la producción ni los recursos de la tierra.

Desde el primer contacto en 1499 en el Cabo de la Vela, los españoles y aún los alemanes intentaron por todos los medios, controlar la fuerza de trabajo nativa. El surgimiento de la explotación y comercio de perlas dio por corto tiempo trabajo a los wayuus hasta que los maltratos y abusos llevaron a la expulsión de los europeos del Cabo de la Vela. Los enfrentamientos continuaron durante los siguientes trescientos años de tal manera que existieron planes para deportar prisioneros wayuus a Haití, Cuba y la región de Cartagena donde serían castigados con trabajos forzados (Picon 1983: 232).

Con la República en el siglo XIX, la situación del wayuu cambió un tanto. Las luchas políticas intestinas y la débil presencia de los estados nacionales de Venezuela y Colombia, sumadas al poder militar wayuu, explican la poca o inexistente interferencia de las poblaciones criollas en los asuntos wayuus durante este período. Todo parece indicar que en el primer siglo de vida republicana, los wayuus continuaron haciendo lo mismo que habían hecho en el pasado. A mediados de 1800, migraban con sus ganados hasta las estribaciones de la Sierra Nevada, a unos sesenta kilómetros al occidente de Riohacha (Reclus 1881: 222). Las sequías forzaban a los pastores a buscar pastos lejos de sus tierras ancestrales en sitios con mayor precipitación pluvial. Aparentemente en esta época no hubo oposición significativa a estos desplazamientos.

Sin embargo, la presencia wayuu fuera de su territorio no siempre fue la de pacíficos pastores. En 1889, se informaba que viajeros y arrieros peligraban con las incursiones de los wayuus a lo largo de la vía que pasaba por "Toma-razón, Barrancas, Fonseca, Sanjuan de Cesar, Villa Nueva, Molino, el Valle de Upar, La Paz" (Zúñiga 1889: 8). En efecto, los asaltantes wayuus controlaban la mayor parte de la Provincia de Padilla. Habían "reconquistado treinta y seis ligas a lo largo del río Calancala" (Zúñiga 1889: 5) y, lo mismo que en el pasado, eran el azote de las haciendas ganaderas. También se menciona que les hacían mucho daño a los "civilizados" al robarles toda clase de animales de "los rebaños y lugares en el distrito al suroriente y occidente de la ciudad (de Riohacha), desde este lado del río Calancala hasta la sección de Camarones

(Zúñiga 1889: 9). Ni siquiera la vecindad de la capital provincial era segura para los alijunas. Sin embargo, la mayoría de estos desplazamientos de población eran temporales.

Cuando las condiciones climáticas mejoraban, los wayuus generalmente regresaban a sus territorios. Con el tiempo, algunos se establecieron en la Provincia y no regresaron más. Hoy en día los muchos asentamientos wayuus en las estribaciones orientales de la Sierra Nevada (Alto de la Cruz, El Hatillo, etc.) son testimonios de estos asentamientos tardíos y de los límites cambiantes del territorio étnico.

Paradójicamente, las quejas sobre el poderío militar wayuu y la amenaza que presentaba a "la vida civilizada" acompañaban los informes oficiales sobre correrías de los criollos para esclavizar y vender indígenas guajiros. En 1880, el Gobernador del Territorio del Zulia en Venezuela, mencionaba en un informe que algunos individuos vecinos de las poblaciones de Sinamaica y Maracaibo

"en alianza con la autoridad militar asaltan, con todas las circunstancias de un carnage bárbaro, las rancherías de indios pacíficos e indefensos para hacer prisioneros y convertirlos en esclavos que luego vendían en el mercado público de Maracaibo al mejor postor". (Jahn 1927: 140).

Pero este comercio de esclavos también existía en los pueblos de la Provincia de Padilla. De hecho, hacia finales del siglo XIX, se informaba que en el Territorio de La Guajira, Colombia, "que a pesar de la ley, niños y jóvenes son comprados frecuentemente por comerciantes" (Vergara y Velasco 1902: 886). Pero con el tiempo, las correrías y la violencia para reclutar trabajadores perdieron importancia ante el imperio de la necesidad.

Los documentos históricos revisados proveen pocos detalles acerca de estos desplazamientos; sin embargo, estos movimientos fueron los primeros de una serie que en el curso del siglo trasladaría a más de la mitad de la población wayuu lejos del territorio étnico.

Aparentemente resulta paradójico que los wayuus como pueblo nunca fueran conquistados y, sin embargo, individuos wayuus, de series de parientes uterinos débiles o derrotados, eran hechos prisioneros y esclavizados. La explicación radica en que no existe instancia política o social alguna que incluya a todos los apüshis o siquiera a una porción de ellos. Algunas de las series de parientes uterinos con el mismo "nombre de carne", el mismo eiruku, dicen tener vínculos particularmente estrechos entre sí, tal es el caso de los Uliana que dicen ser aliados de los Epieyu o el de los Shooriyu que dicen estar emparentados con los Epieyu. No obstante, cada apüshi o serie de parientes uterinos está delimitado por quienes tienen una misma "carne"; eiruku, por quienes han nacido de una misma lea de mujeres. Igualmente los individuos solo tienen lazos duraderos con gente que comparte su "carne". Esta orientación fundamental de los individuos hacia su apüshi, lo mismo que la marcada estratificación social que separa los apüshis ricos de los pobres produce una fragmentación y aislamiento relativo entre apüshis en la sociedad wayuu. Esto, que anteriormente resultó una característica positiva en la medida que los españoles no podían identificar una cabeza única para someter a los wayuus, produce hoy una falta de respuesta unificada a las fuerzas políticas y económicas que afectan la sociedad guajira en su conjunto.

A finales del siglo XIX aparecieron cambios en las relaciones entre los wayuus y las comunidades aledañas. La eventual dependencia de los indígenas en los vínculos comerciales, al menos durante las sequías, sometió a la población nativa a un creciente control por parte de los criollos en los límites del territorio étnico. No obstante, la mayoría de los pastores en la Alta Guajira, en Jala'ala y en las sabanas del sur mantuvieron su autonomía. Como en el pasado, su movilidad dificultó el control externo de la fuerza laboral wayuu. Además, el comercio en sí mismo no creó dependencia pues ya desde 1600 los habitantes de la península realizaban un trueque que, lejos de hacerlos vulnerables a los europeos, había sido la clave de su independencia.

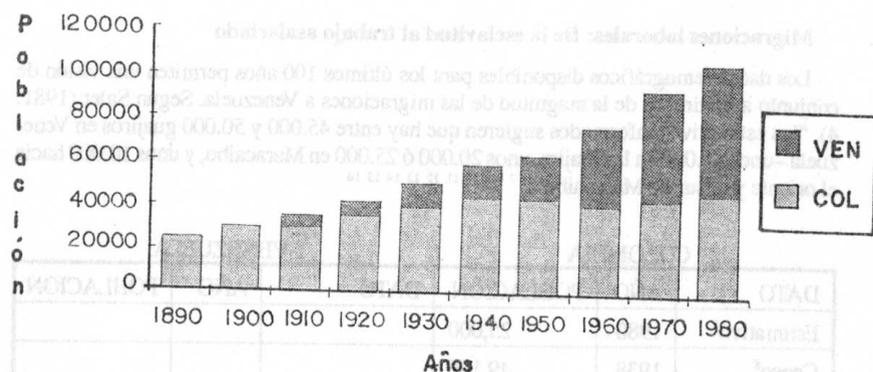
Migraciones laborales: De la esclavitud al trabajo asalariado

Los datos demográficos disponibles para los últimos 100 años permiten una visión de conjunto aproximada de la magnitud de las migraciones a Venezuela. Según Saler (1981: 4), "los estimativos informados sugieren que hay entre 45.000 y 50.000 guajiros en Venezuela —unos 15.000 en la Guajira, unos 20.000 ó 25.000 en Maracaibo, y unos 10.000 hacia el oriente y el sur de Maracaibo". ^{7 8 9 10 11 12 13 14 15 16}

COLOMBIA			VENEZUELA		
DATO	AÑO	POBLACION	DATO	AÑO	POBLACION
Estimativo ⁷	1980	25,000			
Censo ⁸	1938	49,196			
Estimativo ⁹	1952	44,748			
			Estimativo ¹⁰	1960	8,000
			Estimativo ¹¹	1963	22,000
			Estimativo ¹²	1965	35,000
			Estimativo ¹³	1967	14,000
			Estimativo ¹⁴	1974	60,000
Estimativo ¹⁵	1981	47,000	Estimativo ¹⁶	1981	60,000

Teniendo en cuenta estos datos y los demás disponibles para el departamento, los estimativos de la población wayuu en Colombia arrojan alrededor de unos 50.000 habitantes indígenas en la península. Estas cifras señalan la magnitud de las migraciones durante el presente siglo. Es evidente que los wayuus han cuadruplicado su población en los últimos 100 años. Este es, sin duda, el mayor grupo indígena de Colombia y la mayor población de habla arawak en el continente.

- 7 De Vergara y Velasco 1902, Nueva Geografía. Estos datos no incluyen a los cocinas, wayuus que habitaban la parte central occidental de la península
- 8 De el censo nacional de Colombia, año de 1938, DANE. Estos datos se encuentran al final de la sección sobre La Guajira
- 9 De Reichel-Dolmatoff 1963 en Indios y Blancos en la Guajira, ed. by R.L. Lino. Bogotá: Tercer Mundo
- 10 De América Indígena 1979, Vol. XXXIX. Datos suministrados por el Ministerio de Justicia, División de Cultos y Asuntos Indígenas. Estimativos de E. Romero y G. Antolinez
- 11 De Boletín Indigenista Venezolano 1963 (año VIII)
- 12 De Boletín Indigenista Venezolano 1964-5 (año IX)
- 13 De Boletín Indigenista Venezolano 1967 (año XII-XV)
- 14 De América Indígena 1979 Vol. XXXIX, Monsonyi
- 15 Datos tomados del censo parcial llevado a cabo por el Servicio de Salud de la Guajira (Riohacha) durante los años de 1978-80 y estimativos hechos con el personal conocedor de la región
- 16 Estimativos hechos con la ayuda de los miembros de la Confederación de indígenas de Venezuela y la Oficina de Asuntos Indígenas del Estado Zulia



Una de las fuerzas más importantes en las migraciones fue la orientación de wayuu hacia su serie individual de parientes uterinos, su *apüshi*. El carácter estratificado de la sociedad, permitía a algunos wayuus ricos y poderosos aprovecharse de individuos y *apüshis* débiles. Las deudas contraídas por los dependientes pobres eran tradicionalmente pagadas con servicios. De otra parte, las guerras entre *apüshis* podían fácilmente terminar en el exterminio de las series de parientes uterinos más débiles. Tanto el saldar deudas como la aniquilación encontraron una nueva solución en los reclutadores. Estos últimos pagaban en especie por los prisioneros que les llevaban al puerto de Castilletes en la Alta Guajira. La aparición de estos reclutadores tuvo sus raíces en las transformaciones económicas de la cuenca del Lago de Maracaibo donde aumentó la demanda de fuerza laboral de las haciendas. El principal evento que generó este cambio fue el surgimiento de la industria petrolera en la región de Maracaibo.

Hasta el surgimiento de la economía petrolera, el flujo migratorio llegaba hacia el sur y el suroeste del territorio étnico hasta la Provincia de Padilla y el Río Wasare (Limón), y ocasionalmente más al sur. El comercio de esclavos en Venezuela se vio estimulado por el contexto socioeconómico y las condiciones específicas del desarrollo de las fuerzas productivas en el campo para esta época. A medida que se sintieron los efectos del mercado laboral generado por las inversiones petroleras a partir de la década de los años veinte, las migraciones se dirigieron hacia Maracaibo y, especialmente, a Perijá. En consecuencia, el idioma wayuu comenzó a hablarse en la cuenca del lago de Maracaibo y eventualmente se convirtió en el segundo idioma de la ciudad de Maracaibo.

Ya en 1912, los intercambios diplomáticos entre las vecinas naciones de Colombia y Venezuela, llevaron a que el presidente Juan Vicente Gómez enviara un comisionado especial, para averiguar y enmendar la supuesta venta de indios en Castilletes. Estas eran medidas temporales. Acusaciones posteriores y el creciente escándalo de un comercio de esclavos bien entrado el siglo XX, establecieron que con la complicidad de las autoridades venezolanas, los reclutadores llegaron hasta organizar expediciones para esclavizar a los indígenas menos poderosos y más desprotegidos.

Durante los años veinte y comienzos de los treinta, el pujante oro negro dinamizó y transformó la economía venezolana, en tanto que las zonas rurales alrededor del Lago se quedaban resagadas. Un proceso de descomposición y diferenciación del campesinado

como clase se había iniciado. Este hecho, combinado con las deplorables condiciones de trabajo y de vida de los trabajadores rurales produjo grandes migraciones hacia los centros petroleros y sus áreas aledañas. Las actividades agropecuarias, caracterizadas hasta entonces por la presencia del latifundio y el minifundio, comenzaron a cambiar en respuesta a las migraciones que despoblaban el campo (Losada Aldana 1976).

Como resultado de la pérdida de trabajadores en el campo, las haciendas se vieron obligadas a buscar su fuerza laboral en otra parte. La demanda de trabajadores era sin duda grande ya que provenía de toda la zona agropecuaria de Santa Bárbara, Encontrados y Perijá al sur y suroeste del Lago. Los reclutadores rápidamente incrementaron su trabajo y consolidaron sus posiciones en los puertos de Laguna de Tucacas y Castilletes en la parte venezolana del territorio étnico. Las embarcaciones normalmente cargadas con rebaños y productos animales destinados a Maracaibo, comenzaron a llevar trabajadores indígenas a la ciudad y a la hoya del Lago. El acceso relativamente fácil por medio de embarcaciones al territorio étnico, ciertamente facilitó el movimiento de gente.

Los reclutadores se aprovecharon de las guerras intestinas y la "esclavitud" presente en la sociedad wayuu. Además, las sequías proveían a los reclutadores de cientos de voluntarios que querían escapar del hambre. Los adelantos hechos a los contratos de trabajo de uno o dos años de duración, le permitían a un hombre proveer a su familia con la comida que urgentemente necesitaba. Esta fue sin duda una de las tretas más socorridas, y normalmente terminaban en largos e indefinidos períodos de trabajo en las haciendas. No obstante, para evitar los gastos de comida en los adelantos de los contratos, también se utilizaban los asaltos y los secuestros para esclavizar a los wayuus. La escogencia de estrategia dependía en buena parte de las condiciones locales.

En pocos años, miles de wayuus dejaron la semidesértica península por la lujuriante zona rural de Perijá. Quienes corrían con "suerte", presionados por la pérdida de sus animales, se vendían voluntariamente a los reclutadores. Instituciones wayuus tales como la "venta" de niños y la "autoventa" facilitaban estas transacciones. Los adelantos logrados mantenían a las esposas, hijos o madres que se quedaban cuidando lo que quedaba del rebaño y la familia. Las más de las veces, estos "afortunados", no entendían del todo los términos del contrato de trabajo, y tanto los reclutadores como los hacendados le sacaban partido a esta situación. En muchas haciendas el idioma wayuu desplazó al español como lengua predominante.

Las primeras experiencias de los migrantes

En los años veinte y comienzos de los treinta, las condiciones de trabajo de los indígenas migrantes y trabajadores forzados se deterioraron. Sus vidas se tornaron más trágicas aún de lo que habían sido para sus predecesores, los campesinos venezolanos. Los hacendados los compraban de manos de los reclutadores. Los contratos de trabajo no tenían valor alguno pues no existía legislación laboral que protegiera a los indígenas ni estaban las autoridades locales inclinadas a hacerlo.

Como reminiscencias del sistema de organización del trabajo en las plantaciones del sur de los Estados Unidos en el siglo anterior, en las haciendas del Zulia en los años veinte el castigo corporal estaba institucionalizado y cada hacienda tenía cepo. Los cuerpos armados que anteriormente asediaban a los campesinos ahora perseguían y castigaban con la muerte a los indios que intentaban escapar de las haciendas (López 1958). Un buen desempeño le significaba al trabajador un facsímil de vida familiar. El *capataz* le asignaba una mujer indígena,

también comprada a la gente, y la pareja así formada llevaba vida marital y tenía hijos. Esta práctica generaba estabilidad y reproducía la fuerza laboral de la hacienda. Por medio del trabajo esclavo, el uso del idioma y muchas prácticas culturales wayuus desbordaron el territorio ancestral. Hubo más de dos generaciones de wayuus que se criaron en las haciendas del Zulia pero que seguían hablando su idioma y mantenían su identidad wayuu.

El trabajo "contratado" duró hasta 1936 cuando Juan Vicente Gómez murió. Con él desapareció toda una época y las condiciones de trabajo mejoraron notablemente para los wayuus. Atrás quedaron los días de castigos corporales y pagos en especie o con fichas. Las empresas agrícolas capitalistas experimentaron un importante crecimiento y, en consecuencia, el número de sus trabajadores también aumentó. Una vez más, los wayuus satisficieron buena parte de esta nueva demanda laboral; sin embargo, las condiciones laborales habían cambiado de manera dramática. El trabajo en Venezuela se convirtió para los wayuus en una opción libre y deseable. Se inició el gran proceso de migración masiva y de difusión del idioma y la cultura wayuus.

El comercio, los cambios ecológicos y los cercados

Entre tanto, en el territorio étnico numerosos cambios alimentaron las enormes migraciones laborales que tuvieron lugar de mediados de los cuarenta hasta mediados de los sesenta. Las migraciones, a su vez, transformaron la sociedad wayuu pero no fueron, de manera alguna, los únicos factores en juego que cambiaron la península. El mundo externo invadió las rancherías con el transporte terrestre y con nuevos ítems culturales criollos. La escogencia selectiva de estos ítems resultó del contacto directo e intenso entre criollos y wayuus durante las migraciones laborales.

Los desplazamientos laborales también fueron estimulados por el cercado de antiguas tierras de pastoreo en la parte sur y suroccidental de la península. Esto se convirtió en un impedimento más para la trashumancia, impedimento que debilitó y transformó la economía local. A comienzos de este siglo los pastores wayuus perdieron el acceso a las zonas de refugio de las estribaciones de la Sierra Nevada de Santa Marta. Además, dentro del territorio étnico, el piedemonte sub-húmedo de los Montes de Oca fue progresivamente cercado, limitando el acceso de rebaños durante las migraciones. Con el aumento de los trabajadores migrantes, la fuerza laboral disponible para el pastoreo disminuyó progresivamente hasta que las prácticas de manejo de los rebaños tuvieron que cambiar. Con el aumento de las migraciones laborales, se incrementó el deterioro de los rebaños, y cambiaron las prácticas de pastoreo.

En el período comprendido entre la década de los veinte y la de los cincuenta, el trabajo asalariado en Venezuela se convirtió en parte del horizonte social wayuu, especialmente para los dependientes que no tenían animales y para quienes vieron sucumbir sus rebaños ante la sequía y la enfermedad. Las migraciones afectaron la estructura social en el territorio étnico. Muchos antiguos dependientes se convirtieron en pastores independientes. En general, los ricos que anteriormente se habían beneficiado del trabajo de sus dependientes, perdieron irremediablemente el control sobre ellos. Las prácticas de manejo fueron cambiando en respuesta al tamaño de la nueva fuerza laboral. En especial, las migraciones de largas distancias con los rebaños se vieron muy limitadas y cambiadas. Los pastores ricos perdieron los dependientes que realizaban las tareas intensas en mano de obra, tales como acarrear agua para abrevar los animales o pastorear. La disminución del número de dependientes y, eventualmente, de pastores hizo cada vez más difícil la organización de grupos migratorios lo suficientemente grandes como para garantizar la seguridad de rebaños y

gentes en territorio hostil. La reducción en el número de pastores hizo más precaria la supervivencia de los animales acosados por la sequía y la enfermedad. El pastoreo se fue convirtiendo en sustento para un número cada vez más reducido de wayuus.

Esta serie de cambios produjo ajustes y reajustes en la organización de la producción y en la sociedad indígena misma. Para los años cincuenta en La Guajira, la antigua dependencia wayuu de una demanda externa para sus productos pecuarios, se transformó en una creciente dependencia de los subsidios provenientes de trabajadores migrantes y parientes ya establecidos en Venezuela. El papel de los migrantes en la economía de subsistencia adquirió nuevas e importantes dimensiones a medida que los migrantes mismos se convirtieron en agentes de cambio más activos.

Migraciones laborales: La hemorragia humana¹⁷

Lo que comenzó como un modesto goteo de indios esclavizados que dejaban su territorio étnico hacia finales del siglo pasado, adquirió proporciones de verdadera hemorragia dos generaciones más tarde. Su importancia es tal que es indispensable comprender estas migraciones para entender la sociedad wayuu actual y la magnitud de la difusión de la lengua y cultura wayuu por fuera del territorio ancestral.

Las cifras demográficas indican un crecimiento parejo de la población que se ha triplicado y, tal vez, cuadruplicado en los últimos cien años. A pesar de este crecimiento continuo, desde la década de los treinta, la población de la península se ha estabilizado entre los 45.000 y 50.000 habitantes. Al mismo tiempo la población wayuu en Venezuela ha ido aumentando gradualmente hasta tener hoy más de 55.000 almas. A finales de los cuarenta, Chavez (1948) calculó la población migrante en Venezuela en unos 20.000.

El trabajo asalariado ha sido para la gente una fuente alterna para el sostenimiento y el muy necesitado dinero. Los desplazamientos obligados de estas migraciones laborales mantuvieron la interacción de los apúshis de todo el territorio étnico por fuera de él. Al mismo tiempo, las migraciones laborales expusieron a los wayuus de manera intensa, directa e íntima, a otros estilos de vida, valores y creencias. Este contacto ha afectado profundamente la identidad wayuu frente a la sociedad criolla.

A comienzos de siglo, a pesar de que la mayoría de los primeros trabajadores migrantes tenía la intención de regresar a sus tierras ancestrales al término de su contrato de trabajo, muchos no lo hicieron. Entre los dependientes más desdichados, los esclavos de guerra y por deudas (*atepchias*), había muchos que tenían poco o nada porque regresar a la península. Sin embargo, para los migrantes que se quedaban en las zonas rurales del Zulia, las oportunidades de volverse económicamente independientes eran escasas. El establecerse en el campo significaba convertirse en proletario rural. Abundaban las buenas tierras baldías, tierras que no habían sido colonizadas y que no tenían dueño. Sin embargo, colonizar para un campesino o indígena era, en el mejor de los casos, una forma de tenencia precaria. El nuevo colono caía pronto en manos del terrateniente y perdía su fundo en un proceso de concentración de la tierra que caracterizó la expansión de las empresas agrícolas durante cincuenta años en el Estado Zulia (Losada Aldana 1976: 46). Dadas estas limitaciones y el hecho de que, con relación a las zonas urbanas, las condiciones de vida en el campo

17 Michel Perrine (1976), quien acuñó este término para referirse a las migraciones laborales Guajiras, sugiere, sin elaborar la idea, que la península ha perdido buena parte de su población debido a la penetración de la "economía de frontera".



dejaban mucho que desear, no sorprende que, desde los cuarenta los migrantes wayuus permanentemente establecidos en Venezuela siguieran el camino migratorio interno de los campesinos venezolanos que iban hacia Maracaibo y otros centros urbanos en busca de trabajo y mejores condiciones de vida.

Hoy, la población de 20.000 ó 25.000 wayuus residentes en Maracaibo se complementa con otra flotante, que llega a la ciudad no solo para conseguir trabajo asalariado, sino para visitar parientes, hacer compras, obtener tratamiento médico, recoger contribuciones entre amigos y parientes, y hasta escapar de enemigos en el territorio étnico. Muchos se quedan en la ciudad por un par de días, unas pocas semanas o varios meses antes de regresar a sus tierras ancestrales. Quienes llegan en búsqueda de trabajo generalmente se quedan por más tiempo. Sin embargo, las cifras demográficas indican que en la última década el número de wayuus que migran a Maracaibo es mayor que el de migrantes a las zonas rurales del Zulia. Esta tasa diferencial se relaciona con la presencia de parientes en aquella ciudad. Los parientes facilitan mucho la llegada y la instalación de los nuevos migrantes en el ambiente urbano. Este supuesto es al menos consistente con la proliferación de barrios wayuus en los últimos veinte años. Como enclaves étnicos, estos barrios son más que visibles en el medio urbano y contrastan fuertemente con las secciones criollas de la ciudad. En ellos el lenguaje de preferencia es el wayuu, la comida wayuu, la manta wayuu es más común que el atuendo "occidental". La construcción de cocinas separadas y enramadas al estilo guajiro llega al punto de que algunos barrios recientes como Las Pionías, en las afueras de Maracaibo, parecen rancherías transplantadas desde la península.

Pérfil de los migrantes de hoy

En el territorio ancestral, a comienzos de los ochenta, una tercera parte de la gente no tenía experiencia laboral por fuera del territorio étnico. Sin embargo, todos sin excepción tenían un hijo o un hermano que había trabajado en Venezuela. Con frecuencia esta circunstancia se manifestaba en alguna forma de intercambio o ayuda mutua que permitía a los parientes beneficiarse de las oportunidades y recursos disponibles en Venezuela y en la península para diferentes actividades.

Los individuos sin experiencia laboral en Venezuela generalmente se habían adaptado a las nuevas prácticas de manejo de los rebaños y tenían animales propios o se encargaban de sus padres o parientes ancianos en tanto que sus hermanos, hermanas o primos migraban. Quienes se quedaban en la península frecuentemente se encargaban de los rebaños de parientes, mientras sus dueños trabajaban o vivían en Venezuela y enviaban periódicamente dinero, alimentos u otras cosas para su sustento.

Tres cuartas partes de los que tenían experiencia laboral fueron a trabajar por primera vez cuando tenían entre 15 y 20 años de edad. Esta parece haber sido la tendencia en la década de los sesenta, tendencia que aún persiste y se evidencia por la marcada ausencia de jóvenes de estas edades en la península. Para cerca de la mitad de la gente, su primera experiencia laboral duró menos de un año, en tanto que para la otra mitad no duró más de cinco años. Los nuevos migrantes mantuvieron vínculos estrechos con sus familiares y frecuentemente mandaban mensajes a sus rancherías por medio de amigos y parientes. Es interesante anotar que las comunicaciones escritas se hacen estrictamente en español, por lo que suele necesitarse un joven wayuu que traduzca el mensaje para escribirlo en español y otro que lo lea y lo traduzca de nuevo al wayuu.

Si en el pasado las migraciones fueron motivadas por pura necesidad, en la actualidad a razones de carácter menos urgente. La mitad de los entrevistados realizó su primer viaje movido por el deseo de conocer el mundo criollo o porque habían sido invitados por parientes o amigos para que los acompañaran a Venezuela. Solo una cuarta parte de los entrevistados dijo haber ido por primera vez a trabajar a Venezuela debido a que no tenía animales propios ni manera de ganarse la vida en la ranchería. La cuarta parte restante dijo haber ido en busca de trabajo asalariado para obtener dinero y satisfacer prestaciones sociales tales como gastos de velorios y pagos de mujeres.

Los informantes mayores de 35 años de edad tuvieron su primera experiencia laboral durante la década de los sesenta en las zonas rurales de la hoya del Lago (Encontrados, Santa Bárbara, Machiques, Perijá, etc.). En contraste con ellos, los informantes de 35 y menos años de edad—quienes realizaron su primer viaje de trabajo en los últimos 15 a 20 años—incluían un grupo pequeño pero creciente de jóvenes que tuvieron su primera migración laboral en Maracaibo. Generalmente los jóvenes migrantes ya hablan castellano al llegar y tienen parientes en la ciudad. Sus parientes les proveen de alimentación y techo hasta que encuentran un trabajo. De otra parte, en las zonas rurales no es indispensable hablar castellano o siquiera entenderlo, ya que las cuadrillas de trabajadores invariablemente tienen alguien que le traduce al capataz o al dueño.

Los trabajadores migrantes con más experiencia en Venezuela eventualmente se mudan de las zonas rurales a las urbanas. Esto no es sorprendente dadas las condiciones de trabajo y la concentración de la propiedad, anteriormente mencionada. Como resultado, los migrantes que regresan, quienes tienen familias en la península pero trabajan en las zonas rurales del lago, son más numerosos que los wayuus permanentemente asentados en esas zonas rurales. Sin embargo, también hay migrantes que regresan y que trabajan en Maracaibo. Su número crece rápidamente y puede predominar en el futuro. La migración de retomo representa un enlace entre la población en el territorio étnico y la economía de mercado y la sociedad mayor en Venezuela y Colombia. Los migrantes son en sí mismos agentes y sujetos de cambio. Ellos median el contacto entre la sociedad criolla y su propio mundo social. Al mismo tiempo, su experiencia como migrantes, sin duda, los transforma.

Los trabajadores migrantes frecuentemente viajan a Maracaibo con sus esposas. Ellas no solo los acompañan sino que con sus actividades productivas contribuyen a reducir el alto costo de vida de la ciudad. Cocinan para sus esposos y frecuentemente reciben un ingreso trabajando en el sector informal. Como casi todos los migrantes se quedan con parientes o construyen sus propias viviendas rudimentarias en las afueras de la ciudad, nada o muy poco dinero se gasta en arriendo y no hay gasto adicional cuando la esposa acompaña a su cónyuge.

Si la pareja tiene hijos y cuenta con parientes cercanos (hermanos o padres) que puedan cuidarlos, pueden dejarlos en sus rancherías o llevarse algunos para la ciudad. Si la estadía en la ciudad se prolonga, la pareja eventualmente trae a sus hijos. Llevar a los hijos a vivir a la ciudad es señal de una residencia más permanente allí. Los niños pronto contribuyen económicamente al bienestar de la familia haciendo mandados o tareas diversas.

De otra parte, en las zonas rurales es frecuente el que las esposas acompañen a sus maridos y que vivan con ellos mientras estos trabajan. En otras ocasiones las esposas simplemente visitan a sus maridos por un par de semanas para después regresar a la península con el dinero ahorrado por sus cónyuges o con los adelantos hechos por los dueños de las haciendas.

Sin duda las condiciones de trabajo en el campo han mejorado desde los días de la trata de indígenas hace dos generaciones, pero, recientemente la limitada capacidad de negociación y las condiciones generales del mercado de trabajo en el campo han frenado las mejoras. Esto puede explicar el por qué un número creciente de trabajadores en su primera migración está yendo directamente a las zonas urbanas.

Efectos de las migraciones laborales

Las migraciones han tenido una serie de efectos positivos en La Guajira. Incuestionablemente; han ofrecido una alternativa a los dependientes más pobres y desdichados. Durante las sequías, las migraciones alivian la carga de la debilitada economía local. Además, las migraciones en las dos o tres últimas generaciones han permitido un aumento del número de individuos que se van de la península y por tanto contribuyen a disminuir la presión sobre los ya agotados recursos naturales de la región. Sin embargo, estos beneficios de corto plazo se ven anulados por los efectos negativos de largo plazo. Lo que parecía como una actividad alterna para mantener la economía de subsistencia generó una crisis permanente al interior de la misma. Los desplazamientos selectivos de población afectaron principalmente el trabajo productivo en la península. A medida que se iban los individuos, el funcionamiento de la economía se veía afectado de manera creciente. Las actividades productivas se vieron drásticamente limitadas, cambiaron o simplemente fueron eliminadas debido a la falta de gente para llevarlas a cabo. Hoy, algunas habilidades tales como la hechura de lazos y sillas de montar, el procesamiento de ciertos alimentos silvestres o las técnicas de anudado, trenzado o tejido resultan desconocidas para las nuevas generaciones criadas con bienes del mercado y con poco contacto con quienes tienen estas habilidades.

Como se ha planteado hasta aquí, en el curso del presente siglo han tenido lugar profundas transformaciones en la sociedad wayuu. Las prácticas de pastoreo cambiaron, las relaciones sociales al interior de la sociedad indígena se volvieron menos estratificadas que antes, unos cuantos pastores ricos y algunos de los nuevos pastores independientes lograron invertir parte de su riqueza en bienes productivos dentro del nuevo orden económico que se consolida en el territorio étnico. Algunos compraron camiones, otros compraron tierra por fuera del territorio ancestral, otros más invirtieron en comercio y se hicieron ricos. Para todos ellos la transición a las nuevas bases del poder y el prestigio fue relativamente suave. Sin embargo, para la mayoría de los pastores "tradicionales" ricos esta transición nunca tuvo lugar. No era una opción deseable. Para ellos el universo social ha sido seriamente socavado.

Un nuevo horizonte social

Por el momento, la sociedad wayuu en la península ha encontrado un punto de equilibrio dinámico y de ajuste interno. Las instituciones wayuus manifiestan su vitalidad no solo porque siguen vigentes sino porque son imitadas en algunas comunidades criollas vecinas¹⁸. Por su parte, el idioma wayuu en el territorio étnico, y ciertamente fuera de él, enfrenta la hegemonía del castellano y la generalización de la cultura criolla que se asocia con la creciente presencia del estado y la intensificación del contacto con la sociedad mayoritaria.

18 En la población de Maikko'u (Maicao) por ejemplo se ha ido generalizando la institución del cobro entre los criollos.

No obstante, en el territorio étnico el punto de equilibrio se fundamenta en las nuevas prácticas de pastoreo, una mayor dependencia de la industria doméstica como fuente de dinero en el mercado, y una creciente dependencia de la economía de mercado tanto para salarios como para bienes de consumo. La organización de la producción ha cambiado no solo por la pérdida de fuerza laboral, sino también debido a cambios en el acceso a los recursos claves de la economía local. La experiencia migratoria y la creciente importancia de los bienes y el dinero enviados a la península han contribuido a importantes cambios en los patrones de consumo y producción, además de revitalizar las instituciones wayuus a corto plazo.

La pérdida de la fuerza laboral frente a la economía de mercado y la creciente pérdida de tecnología autosuficiente han creado en sí mismas una crisis. El sector más productivo y joven de la población se encuentra ausente. Tanto su contribución a la economía de pastoreo como la continuidad de la vida social se han visto seriamente limitadas. No obstante, el uso del idioma wayuu muestra vitalidad como vehículo para expresar las nociones wayuus que le dan significado a las actividades de cuidado de sus animales o la siembra de sus huertas, la manera como ven sus recursos, las fuerzas que sostienen y le dan sentido a la vida; todo esto ciertamente sigue vigente en el territorio ancestral. Además, la economía local de subsistencia se basa en formas de cooperación y de organización no compatibles con los valores y motivaciones de la economía de mercado. El comportamiento económico del wayuu en el territorio étnico sigue siendo modelado con referencia a criterios no occidentales: el corazón de los intercambios y de la redistribución está en las series de parientes uterinos y sus afines (apüshis), la riqueza proviene de las lluvias y las lluvias se entienden como un paradigmático hombre wayuu.

No obstante, cuando estas nociones sean reemplazadas por aquellas que circulan en el mercado, la economía de autoconsumo y su legitimación ideológica entrarán en colapso. A pesar del éxito con que la sociedad guajira ha enfrentado la arremetida del mundo criollo, la correlación de fuerzas entre las dos sociedades está cambiando. La integración de los wayuus a la sociedad criolla se aceleró a partir de 1981 cuando el proyecto carbonífero de El Cerrejón comenzó a funcionar en el territorio étnico (Rivera Gutiérrez 1984). Este tipo de "desarrollo" ha herido de muerte a otras sociedades nativas (Bodley 1975) y es difícil suponer que los wayuus escapen al proceso de desintegración que traen los proyectos de esta naturaleza.

En cuanto a los efectos de la repatriación de recursos por parte de los migrantes la mitad de estos fondos de retorno se gastan en comida, vestido y otros bienes comprados en Venezuela. La otra mitad se utiliza de manera flexible en el pago de deudas y las contribuciones hechas por parientes, vecinos y amigos para el pago de prestaciones de varios tipos. Además, los migrantes compran animales para sus rebaños, herramientas para trabajar en sus rancherías (machetes, palas, lazos, poleas, etc.) o adquieren provisiones para montar una tienda en sus tierras, pero también usan sus ahorros en las prestaciones tradicionales tales como velorios, pagos por mujer y otros pagos.

El influjo de recursos desde la economía de mercado de hecho está revitalizando la sociedad wayuu en la península. Por medio del trabajo asalariado se logran objetivos "tradicionales" pero potencialmente antagónicos, como la preservación de los rebaños y la obtención de fondos para un velorio. Si las migraciones consolidan prácticas culturales, a su vez los valores y prácticas tradicionales motivan las migraciones. El pago de mujer se puede realizar según los canales tradicionales pero los recursos se obtienen trabajando en

Perijá para ganar el dinero con que pagar la deuda. La economía local se ha beneficiado de los recursos que han traído los migrantes, y resultaría difícil concebir su funcionamiento sin estas contribuciones. De hecho, varias instituciones “tradicionales” han sido revitalizadas con los recursos de los migrantes. Además, sería difícil encontrar una ranchería en La Guajira en la cual en un momento dado los apartes de los parientes que están en Venezuela no cubran los déficits del consumo doméstico.

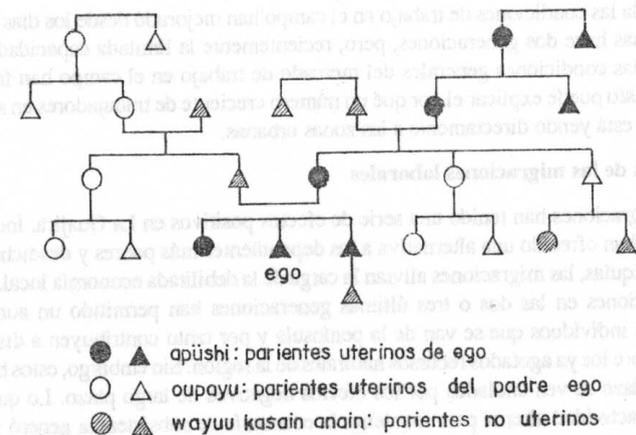
Sin embargo, a pesar de los resultados positivos de estos recursos utilizados localmente en actividades productivas, a largo plazo la economía local ha sido seriamente debilitada por la pérdida de la fuerza laboral. Las prácticas de pastoreo y las prácticas culturales asociadas están cambiando drásticamente, hasta el punto de que las migraciones a largas distancias como se llevaban a cabo a comienzos de siglo hoy son imposibles. La economía de subsistencia local de manera creciente es incapaz de mantener la población wayuu en la península. Los wayuus están perdiendo el control sobre sus propios recursos, los medios para ganarse la vida y su autonomía relativa.

CONTEXTO SOCIAL Y CODIGO LINGÜÍSTICO

La lengua es el principal vehículo para constituir los universos de significado. Por medio de la lengua la gente define los esquemas centrales de la realidad social que explican el universo simbólico, la lengua se usa en la continua definición social de la realidad de un pueblo. Los esquemas centrales que constituyen la visión del mundo son metáforas y modelos que le dan sentido a la experiencia social y que son enriquecidos por las condiciones objetivas en que se encuentra la sociedad. Como en otras sociedades de pequeña escala, entre los wayuus el esquema definitorio del parentesco juega un papel fundamental en la determinación de las opciones y escogencias de residencia, las herencias, los matrimonios, el arreglo de disputas y la política local. Los papeles socialmente importantes y el comportamiento esperado al interior de una red de significados es el contexto mínimo para entender la estratificación social, los velorios o la definición social de la naturaleza según los wayuus. Es indispensable la comprensión de estos esquemas centrales para aproximarse a las instituciones wayuus y su futuro.

Apüşhi, las series de parientes uterinos

Para los wayuus la identidad individual y de grupo se define por medio de la metáfora de la carne (eiruku). Esta metáfora permite que con un referente sencillo, eiruku, se establezca un universo de significados, una larga conversación sobre el individuo, la autoridad, la responsabilidad colectiva. Hoy resulta claro que en esta construcción social, las mujeres transmiten su carne a sus hijos. Eiruku designa tanto a “la carne” como a “los nombres de carne”. Los parientes uterinos con la misma carne se dicen apüşhi, pero no todos los que tienen el mismo “nombre de carne” son del mismo apüşhi. El término apüşhi designa tanto a los parientes uterinos de la misma “carne” como a la categoría social más amplia de los individuos que tienen el mismo “nombre de carne” pero que no pueden trazar vínculos matrilineales precisos entre ellos. No obstante, individuos con el mismo “nombre de carne” de diferentes apüşhis tienen una relación privilegiada entre ellos. Invocan términos de parentesco tales como talaüla “mi tío materno” o tawala “mi hermano” y esperan amistad y hospitalidad de sus homónimos donde quiera que se encuentren (Saler en Goulet 1981: 170).



Existen más de treinta “nombres de carne” adquiridos por matriliación entre los wayuus. Los eirukus no son localizados ni corporados: los individuos se casan dentro y fuera de ellos. Algunos como los Ulianas o los Epieyu son bastante numerosos y renombrados por sus ricos y poderosos apüşhis. A pesar de que hay ciertas partes de la península en donde estos “nombres de carne” son más comunes, es posible encontrarlos en casi cualquier parte del territorio étnico. De otra parte, apüşhis como los Maripushana o los Uchalayu son menos numerosos y no tienen fama de ricos. Inclusive, algunos apüşhis sólo se encuentran en contadas localidades como es el caso de los Aloulajana o los Ulewana de Wüimpümüin. Los wayuus de estos apüşhis apenas llegan a los cientos.

Los apüşhis del mismo *eiruku* reclaman afinidad especial entre ellos. La gente siente cierta obligación hacia los apüşhis homónimos, pero el esperado trato diferencial es, como todo lo demás en la sociedad wayuu, condicionado por la riqueza relativa y la posición social de la gente. Además, el pago por mujer, las contribuciones en los velorios y el arreglo de disputas disocia a quienes comparten la misma “carne” del resto de la gente, incluyendo a los homónimos. Quienes comparten la misma “carne” tienen obligaciones y responsabilidades colectivas. Esta poderosa metáfora de “la carne compartida” separa a quienes tienen la misma “carne” de quienes no.

A pesar de la asociación de ciertos “nombres de carne” con apüşhis tradicionalmente poderosos, no hay conexión directa sobre un “nombre de carne” particular, la riqueza y la estratificación social. Hoy existen Ulianas pobres lo mismo que Uchalayus ricos. Las investigaciones históricas mencionan algunos “nombres de carne” comunes en los siglos XVII y XVIII hoy inexistentes en el territorio étnico (Picon 1983: 78-84). La relación privilegiada que los individuos homónimos pueden gozar no trasciende el hecho de que es al nivel limitado y localizado de los apüşhis, y no del *eiruku*, que se da la riqueza, la estratificación social y la política. Este es el nivel clave para la comprensión de la organización social wayuu y, claro, es el nivel en el cual se da la socialización primaria y el aprendizaje del idioma por parte de los individuos.

El *apüşhi*, en el sentido restringido del término, constituye, claramente, un grupo residencial de hermanos, mujeres y hombres en un territorio. Este territorio es el sitio de las rancherías y los cementerios, las huertas y los pozos. Es también en lugar de una red de

cooperación y apoyo entre parientes. Esta "patria chica", no es el lugar asociado permanentemente con un *apüshi* en particular, puesto que el *apüshi* mismo está sujeto a las vicisitudes demográficas de una población pequeña. Por esto una generación de *apüshis* puede crecer, tener sus propios parientes uterinos en un cementerio en tierra ajena pero que con este proceso se convierte en propia.

Es con el pariente uterino enterrado, que el grupo puede afirmar que tiene una nueva "patria chica", *woumain*, y es visto entonces como una entidad social autónoma. Sin embargo, en la siguiente generación puede no haber suficientes mujeres para asegurar la continuidad del *apüshi* en la "patria". Puede haber menos mujeres y muchas de estas mujeres al casarse se van a vivir lejos de su tierra. Igualmente los hombres del *apüshi* que traen a sus esposas a vivir con ellos pueden contribuir al establecimiento de un *apüshi* diferente al suyo en su propia tierra (Goulet 1981: 82-92). La nueva generación pertenecerá al *apüshi* de los afines de la generación anterior.

La metáfora de la carne es por tanto la principal y más poderosa forma de definir la identidad individual y los grupos sociales entre los wayuus. La gente la usa como una taquigrafía, una forma sintética de invocar el universo social dentro del cual el idioma juega un papel de fundamental importancia. El hablar idioma wayuu, lo mismo que vivir según la costumbre, el destino o la suerte wayuu (*jükwaipa wayuu*) son de vital importancia para la gente. Esta no es la apreciación de un observador externo y foráneo ni el deseo o la expectativa de un wayuu comprometido y activo sino la forma como la gente wayuu a través de la península se pronuncia colectivamente al usar metáforas profundamente enraizadas en su historia y su tradición para definir su identidad como pueblo wayuu.

Ricos, pobres y atepchias

Los wayuus debido a su marcada estratificación social basada en la riqueza son poco representativos de las sociedades indígenas habitantes de las tierras bajas suramericanas. Hasta hace poco la riqueza para los wayuus había sido principalmente su ganado. El contrabando y otras actividades no lícitas para los gobiernos nacionales, lo mismo que la penetración del comercio en el territorio étnico, permitió a unos pocos wayuus con recursos aumentar aún más su riqueza adquiriendo camiones, embarcaciones, tiendas, casas y tierras agrícolas fuera de la península. Sus recursos redefinieron el poder al interior de la sociedad wayuu, en particular entre quienes ya no tenían rebaños.

No obstante, en el territorio étnico la riqueza es todavía medida en cabezas de ganado. En lo alto de la jerarquía social está el *washirü*, el rico. El es dueño de rebaños y generalmente tiene derechos sobre fuentes de agua y otros recursos. Los *apüshis* ricos en animales usan sus recursos para establecer su posición política en los lugares donde viven. Los patrones de valoración de pagos por mujer, incluyendo la norma cultural de que el pago de una mujer debe ser igual al monto pagado por su madre hacen que el matrimonio entre ricos de hecho genere una unión preferencial. El matrimonio y el intercambio continuo que caracteriza la vida de los wayuus fortalecen la estratificación social. No obstante, la orientación fundamental de los individuos hacia sus *apüshis* refuerza la estratificación social. Ser de la misma "carne" o de la misma "sangre" define la amplitud y la importancia de las obligaciones sociales y la solidaridad. Las categorías usadas por el etnógrafo tales como matriliación y, en menor grado, patriliación se acercan parcialmente a estas nociones locales. "La carne" y "la sangre" como nociones locales definen la red de parentesco y los vínculos con los afines que organizan y dan sentido a las actividades productivas y a todo tipo de transacciones entre la gente.

La estratificación en la sociedad wayuu es una realidad fundamental que da forma al comportamiento, a la costumbre wayuu (*jükwaipa wayuu*) y que permite el control del trabajo de muchos por parte de pocos, a la vez que promueve un medio de agrupación social (el *apüshi*) y una forma particular de organización de la producción (las yanamas, las migraciones con los rebaños, los "cuidos" de animales). Sin embargo, esta estratificación no se marca lingüísticamente con variaciones en el habla.

Los wayuus ricos se sienten compelidos a ayudar a individuos empobrecidos que, aunque no son *apüshis*, pueden ser considerados como emparentados. Estas gentes pueden no tener animales o tener muy pocos para asegurar su subsistencia. Los parientes empobrecidos que no pueden recurrir al parentesco pueden invocar un "nombre de carne" común con los *washirü*. Estos individuos pobres son llamados *mojusü kamamüis* por los ricos (*mojusü* significa literalmente "malo, sin valor, feo" y, claro, "pobre"). Anteriormente, muchos de estos llamados *mojusü kamamüis* podían contar con la caza o la agricultura como actividades de subsistencia. Aún en los casos en que podían ser independientes, con frecuencia se asociaban con los pastores ricos para realizar intercambios.

A la par del *mojusü kamamüis*, había (y todavía hay) otros dependientes: el *piuna* y el *atepchia*¹⁹. El primer término se deriva del español "peón" y es usado para referirse a los sirvientes. La gente insiste que el *piuna* ocupa un lugar más elevado que el del *atepchia*, aunque de hecho, es difícil determinar si hay diferencias entre los dos. Generalmente se acepta que los *atepchias* eran capturados durante las guerras entre *apüshis*. Los cautivos solían ser mujeres y niños, los varones que no escapaban eran muertos. Los prisioneros eran llevados a las rancherías de los *apüshis* victoriosos como sirvientes y peones de los rebaños. Allí perdían cualquier posición social que hubieran tenido anteriormente. Los jóvenes y los viejos sufrían un proceso similar de cambio de identidad social.

Los *atepchias* también eran "comprados" durante las sequías cuando sus propios *apüshis* no tenían comida y encaraban el hambre. Esta "venta" la hacían padres que querían evitarle a sus hijos una muerte lenta y dolorosa. De ser posible, los padres le pedían a pastores ricos, *washirürua*, que ellos conocían de antes, que tomaran a sus hijos como sirvientes. El niño de tres o cuatro años recibía comida y abrigo en la ranchería rica y con frecuencia los padres también recibían alimentos para sobrevivir. Claro, el niño retenía su "nombre de carne" original y su propio *apüshi*. Los adultos también recurrían a la autoventa para poder proveer de comida a sus familias. Como ningún *apüshi* está protegido de las sequías, hambrunas o guerras, los "nombres de carne" de los *apüshis* más pobres y pequeños como los Uchalayus o Walepushanas se encontraban entre los *atepchias* lo mismo que los de los más prestigiosos Ulianas, Epieyus, Jayaliyus y similares. Estos últimos provenían de *apüshis* empobrecidos o derrotados.

En contraste con la esclavitud que trajo la civilización europea, en ciertos casos los *atepchias* tenían derechos de propiedad. Se les permitía tener sus propios animales y pastoreaban los del patrón a la par de los propios. Inclusive algunos viejos al discutir la situación de los *atepchias* mencionaban que los patrones respetaban sus animales. Los *atepchias* comúnmente sembraban en los mismos huertos que sus patrones. Ayudaban con el mantenimiento de las cercas y con la preparación del suelo, además de cualquier otra cosa que el patrón considerara necesaria. Los *atepchias* tenían ciertos derechos y esperaban

19 También se les conoce como *achepchia*. La investigación de este tema es difícil pues la información de primera mano está desapareciendo rápidamente.

poder tener su propia siembra. Al igual que otros miembros del *apüshi*, ellos podían tener una parte del huerto para sí mismos. La cosecha de ese terreno le pertenecía al *atepchia* y él o ella podían disponer de la misma a voluntad. El pago de mujer y el acceso a ciertos recursos por parte de los *atepchias* dependía de qué tanto eran tratados como de la ranchería y del *apüshi* del dueño. La variación en el uso de los rebaños, los pozos y los huertos por parte de los dependientes cambiaba según como la gente del *apüshi* permitía que los primeros fueran “vistos” como miembros de su ranchería, de su propio *apüshi*.

Entre los wayuus, la institución de los *atepchias* y los *piunas* no respondía a categorías sociales relativamente estables sino a un modelo procesual. Tanto para los *atepchias* cautivos de guerra como los *atepchias* “comprados”, la existencia social wayuu, con su interminable serie de intercambios, quedaba en un limbo. Eran desligados o dejados sin *apüshi*, ya fuera por la separación o porque los parientes uterinos habían sido muertos durante la confrontación. No había nadie que los apoyara de manera incondicional y que asumiera la responsabilidad colectiva por sus actos, de la manera como lo hacen los parientes uterinos. En la medida en que sus *jülaülas* los trataran como pertenecientes a la ranchería, les dieran responsabilidad, exigieran o contribuyeran con los pagos de sus mujeres, los *atepchias* eran considerados “como si fueran” parte de la ranchería del patrón y, por extensión, de sus *apüshis*. No obstante, en contraste con muchas sociedades africanas, los wayuus nunca perdían su “nombre de carne” y nunca hubo un continuo entre “esclavitud y parentesco” (Kopytoff 1982: 222). La trayectoria ideal para los *atepchias* iba desde su baja posición dependiente hacia una reincorporación a la vida social de su propio *apüshi*. Para quienes habían perdido todos sus *apüshis* en una guerra o hambruna, esta reincorporación solo lo lograban generaciones sucesivas.

Los *atepchias* revelan, aunque de manera negativa, la importancia de los vínculos con los parientes. Los *atepchias* no tenían vínculos y sin ellos un wayuu no puede existir —de ahí su asociación con un *apüshi*. Los individuos sin parientes no son personas, no pueden ser tratados como tales pues no participan en los intercambios wayuus. No es accidental que el término *wayuu* designa al individuo con un *apüshi*, y nombra a una persona, en oposición al *yoluja* u otros seres no-humanos.

Una red de vínculos sociales

Entre los wayuus, lo sobresaliente son las relaciones focales de ego con los parientes uterinos, los *apüshis*, y con los parientes uterinos del padre, los *oupayuus*. El sistema de terminología de parentesco wayuu ha sido descrito (Wilbert 1970; Goulet 1978; Saler 1981),

“...todos los parientes —excepto el HoM y el hHa0— se pueden clasificar como padre, madre, hijo o hermano. La relación HoM/hHa0 se singulariza por el hecho de ella (sic) y solo ella, es señalada siempre con términos de parentesco propios. Además, ...todos los tíos maternos clasificados y todos los sobrinos y sobrinas sororales clasificados se pueden también clasificar como abuelos y nietos”. (Goulet 1981: 175).

Las relaciones con los *apüshis* y los *oupayus* se asocian con diversos derechos y obligaciones. En Aliu, en el quebrado paisaje de Jala’ala, en el corazón de la península, se ha descrito una división de responsabilidades entre los parientes *apüshis* y los *oupayus* (Goulet 1977; 1981). La gente explica en detalle el contexto social y también suministra una “rica lógica situacional”. Tanto los parientes uterinos de ego como los parientes uterinos del padre juegan papeles significativos en la vida social del wayuu. Además, muchos de los intercambios y de las actividades productivas son organizadas con los parientes de quien

inicia tales actividades. El parentesco, más que la proximidad, es la clave para entender la composición y el funcionamiento de los grupos de trabajo wayuus.

Residencia

Una ranchería wayuu consiste de un número de personas que hacen uso comunal de una cocina y, frecuentemente, una enramada y corrales. Estos individuos viven generalmente en la misma casa o en casas adyacentes. Los oficios de la casa, tales como acarrear agua, recoger leña, cocinar, lavar o cuidar los rebaños son divididos principalmente con base en el sexo y la edad. Cuando la comida es comprada al por mayor o cuando los animales son sacrificados hay un entendimiento sobre cuánto contribuye y cuánto recibe cada uno de los que viven en la ranchería. A veces más de una familia nuclear compone la ranchería. El tamaño de esta última varía con el ciclo de desarrollo de la familia o con la ida y venida de la gente en las migraciones laborales o en las migraciones con los animales.

Algunos de estos asentamientos son pasajeros, durando solo unas pocas estaciones, en tanto que otros permanecen más de una generación en el mismo lugar. Su estabilidad tiene que ver con los recursos disponibles y con la dinámica de población. No obstante, una ranchería también puede ser reubicada cuando muere gente o animales, como respuesta a sueños, a las recomendaciones de un chamán o simplemente para evitar fricciones y conflictos con parientes, afines y vecinos.

Los habitantes de una ranchería generalmente están emparentados o tienen vínculos de afinidad. Casi siempre hay un núcleo de parientes uterinos de ambos sexos. Este núcleo se puede agrupar alrededor de uno o ambos progenitores. A medida que crecen y se casan los hermanos de ambos sexos pueden o no continuar viviendo juntos en la misma ranchería. Ellos pueden formar parte de una red de vínculos que se extiende más allá del asentamiento. Dependiendo de la calidad de la red social esta puede dar apoyo para los pagos por mujer, los gastos de los velorios y la compensación en las disputas.

Cuando una pareja vive por primera vez junta, suele hacerlo en el lugar de residencia de la esposa. Una vez la pareja tiene hijos puede quedarse o mudarse donde los parientes del marido, dependiendo de las ventajas económicas, sociales y políticas de cada escogencia. El acceso a buenas y permanentes fuentes de agua, buenas huertas, pastos y monte, lo mismo que animales, condicionan la escogencia de residencia de la pareja. Si el marido migra en búsqueda de trabajo o si la madre de la esposa o sus hermanos la necesitan, ella se inclinará por quedarse con sus parientes. La riqueza, el número de esposas y parientes y su poder político asociado, todos juegan un papel en la selección de residencia por parte de la pareja. Se ha argüido que los wayuus siguen una “regla de matrilocalidad”. Sin embargo, las parejas con frecuencia cambian su lugar de residencia alternando entre las respectivas “patrias” de sus parientes y hasta escogiendo vivir alejados de ellos. De ser necesario, habría que decir que las parejas son inicialmente uxori-locales y que, durante su vida de casados, son viri-locales y hasta neolocales.

Pagos de sangre y arreglos de disputas

En el territorio étnico los wayuus generalmente arreglan sus asuntos ellos mismos sin intervención de autoridad externa. En el curso de este siglo, los wayuus de manera creciente han recurrido a agentes del gobierno colombiano y venezolano tales como los corregidores o los representantes de la Oficina de Asuntos Indígenas. Ocasionalmente en las confron-

taciones mayores entre apūshis, el ejército o la policía se ven involucrados y manipulados por las partes en conflicto.

Los mecanismos de arreglo de disputas son efectivos en la medida en que los ofensores que no pagan compensación por sus ofensas saben que ellos o sus parientes sufrirán la retribución de sus víctimas y sus parientes. La gente sabe que la persona ofendida y sus parientes tienen derechos a responder con violencia. Ninguna ofensa se debe quedar sin castigo, dice la gente (Petrullo 1937; Goulet 1981; Saler 1981). No obstante, en la vida diaria, los parientes de la víctima tienen tres caminos por seguir: pueden castigar, exigir compensación o pretender ignorar la falta cometida. El camino que escojan depende de la evaluación de su propia fuerza y de la del ofensor y sus parientes. En este contexto, las pasiones ayudadas por el trago y la juventud pueden precipitar resultados violentos.

Las ofensas menores son arregladas directamente por los parientes de las partes involucradas. Las ofensas serias en cambio son negociadas por medio de un tercero. Los muchos términos usados para describir este personaje lo caracterizan. La palabra castellana usada localmente es “palabrero” y se relaciona con los varios términos wayuus. Estos últimos tienen en común la raíz *púchi*, “palabra”: *púchipala*, *púchipu*, *púcheejechi*. Estos términos designan a un tercero que es depositario, guardián, “portapalabras” de lo dicho por las partes en conflicto. Idealmente este *púcheejechi* solo transmite los pedidos de la parte ofendida a la parte agresora y lleva de vuelta su respuesta. El actúa como mediador. Con frecuencia, sin embargo, el *púcheejechi* le recuerda a las dos partes el resultado de anteriores casos similares, previene sobre los peligros de no llegar a un acuerdo y hasta sugiere soluciones. La habilidad que tiene un “palabrero” con el idioma y su persuasión son reconocidos públicamente por la gente. Solo cuando el tercero es rico y políticamente poderoso se vuelve de hecho un árbitro y toma decisiones que son acatadas.

Los pagos de compensación son hechos con ganado, prendas, dinero y diversos bienes dependiendo de la seriedad de la ofensa, pero las cantidades también son determinadas por la posición relativa de víctima y ofendido. Un wayuu rico exige más compensación por la misma falta que un wayuu pobre. Además, no existe noción de mitigación por daño involuntario o circunstancias atenuantes.

La lógica situacional define a los parientes como aquellos con responsabilidad colectiva y aquellos que reciben compensación. El agresor y la víctima como individuos no pagan ni reciben compensación. Los pagos son hechos por el agresor y sus parientes a los parientes de la víctima. A esta última no le es permitido recibir o participar de los pagos, particularmente en ganado. El tema de animales que representan, toman el lugar o son metáforas de los seres humanos, recurre en los sueños, la mitología y otras manifestaciones del pensamiento wayuu y subyace en esta prohibición. comer los animales de un pago hecho por la pérdida de la sangre de uno mismo sería como comerse uno su propia carne (Gutiérrez de Pineda 1950: 113; Saler en Goulet 1981: 202). Los animales son usados como substitutos metafóricos de la gente.

Los velorios

La importancia de la orientación wayuu hacia sus parientes uterinos se vuelve aparente durante los velorios. En estas ocasiones, los parientes del muerto proveen de comida y licor a quienes van al velorio. Al finalizar el funeral, carne y bebidas alcohólicas son distribuidos entre quienes no son parientes uterinos del muerto. Los hombres reciben el trago y los

invitados especiales ocasionalmente son regalados con un animal en pie. Las mujeres reciben carne de animales sacrificados allí mismo. Se dice que estos regalos (*as'ala*)²⁰ son para compensar las lágrimas derramadas por la gente. Los animales son consumidos y distribuidos tanto en el primero como en el segundo entierro (ver capítulo IV). En Jepira, la tierra de los muertos, los animales sacrificados constituyen un rebaño que corresponde con el rango social del muerto en el mundo de los vivos. El muerto llega a este mundo por la Vía Láctea con la ayuda de hogueras encendidas al lado del cadáver por los parientes en las noches después del entierro.

Se dice que Jepira es una isla en el mar en la costa norte de la península. En Salain, donde los alijunas llaman El Cabo de la Vela, hay una colina llamada Jepira. Dice la gente que este lugar es *pūlasū* y pocos se atreven a caminar por allí. El alma (*ain*) del muerto hace la jornada por la Vía Láctea y llega a Jepira donde se transforma en *yoluja*, la sombra del muerto. El *yoluja* es “una segunda figuración del alma” (Perrin 1976: 167).

La vida en Jepira es inteligible para el wayuu. En la tierra de los muertos, los apūshis y los afines viven juntos. Jepira es una metáfora que reproduce la comunidad de los vivos. Allí, los *yolujas* ricos se encuentran de nuevo con los rebaños sacrificados durante sus velorios. Sin embargo, hay diferencias notables. Jepira es el inverso de la vida en la tierra de los vivos en la medida en que allí hay abundancia y variedad de comidas que no requieren ser cocinadas, las cosechas son abundantes y las aguas y los pastos pródigos. En contraste con las mujeres vivas, las mujeres *yolujas* son sexualmente agresivas. Pueden rehusarse a tener relaciones con sus maridos y en cambio andar buscando compañeros sexuales (Perrin 1976: 172). Además, las mujeres pueden tener varios maridos y, así, crean lo opuesto de las prácticas conyugales y sexuales de los indios vivos.

Juya y Pulowi

Los wayuus conciben dos personajes fundamentales relacionados con la naturaleza y con su pensamiento religioso²¹. Uno de ellos, Juya (literalmente “lluvia” y ocasionalmente diferenciado del fenómeno atmosférico con el sufijo *kai*, *Juyakai*) es la lluvia, y ésta se entiende como un andariego personaje masculino que caza y mata. Juya tiene varias mujeres en diferentes sitios de la península. Estas mujeres son las Pulowis, personajes femeninos asociados con lugares del territorio. Ellas no se mueven de sus casas donde tienen sus sirvientes y rebaños en abundancia. Juya por su parte se mantiene la mayor parte del tiempo alejado de las casas de las Pulowi, a donde solo le permiten entrar después de una larga espera. Cuando Juya finalmente se une con la Pulowi, las lluvias llegan y con ellas la regeneración de la tierra. Las lluvias duran hasta que una vez más él se separa de ellas. Esta es la manera como los Wayuu entienden el fenómeno atmosférico y, claro, esta definición no lo agota. El modelo científico “occidental” con sus instrumentos, observaciones y teorías sofisticadas, no puede explicar lo que son las lluvias para los Wayuus o lo que ellos hacen con relación a las mismas.

Estos personajes míticos son metáforas por medio de las cuales las gentes, desde Taroa hasta Karraipia, constituyen o definen la naturaleza. De hecho, para ellos la fertilidad y la regeneración de la tierra por medio de las lluvias es el resultado de proyectar en la naturaleza, nociones sobre las relaciones entre hombres y mujeres y sus respectivas contribuciones.

20 *Asa'la* quiere decir “carne” y probablemente el significado se extendió con el uso para incluir todo lo que se distribuye en el funeral.

21 Ver Michael Perrine (1976) *Le Chemin des Indiens Morts*. Paris: Payot.

nes a la reproducción. Esas relaciones como modelo sirven para seleccionar los elementos en la naturaleza que les son culturalmente importantes. De esta forma la reproducción en la naturaleza se construye y se explica como la reproducción humana. Los Wayuu saben que las lluvias llegan cuando Juya y Pulowi se unen. Frecuentemente las lluvias llegan en forma esporádica y localizada, y esto se debe a que Juya, como buen wayuu, tiene mujeres en diferentes partes de la península. El necesita tiempo para ir visitando a cada una de sus mujeres. Así, Juya es uno y móvil en tanto que Pulowi es múltiple y fija. Ambos son fieles al modelo wayuu del hombre y la mujer, son esencialmente gente como los wayuus. Pero la naturaleza constituida de esta manera además valida la sociedad wayuu, ya que en esta última los hombres tienden a ser móviles y polígamos; en tanto que sus esposas tienden a tener una residencia más fija y, con relación a ellos, están dispersas sobre el territorio.

Además, las relaciones apropiadas entre hombres y mujeres y la observancia de sus respectivos papeles en la sociedad proyectan también un orden moral en la naturaleza. La reproducción social tiene una base material. Vivir en el duro medio semidesértico es posible solo si la gente trabaja en armonía, colabora y maneja de manera apropiada los recursos disponibles. En lo cotidiano la gente usa estas metáforas para afirmar su identidad étnica, describir un contexto social de enfrentamiento interétnico, definir la naturaleza con un esquema social y proyectar un orden moral en esa realidad así definida a través de los enviados y de Juya mismo.

Transacciones al interior de la sociedad wayuu

Diversos objetos circulan al interior de la sociedad wayuu y entre los wayuus y las comunidades criollas circunvecinas. En contraste con otros grupos, entre los guajiros no existen clases designadas de objetos que entren en circuitos de intercambio; sin embargo, muchos bienes tienen entornos de circulación propios. Por ejemplo, los animales comprenden un conjunto indeterminado que es reaprovisionado dentro de un amplio circuito de intercambio que va desde las transacciones intra e intergrupales hasta las de los mercados. Otros objetos tales como las kakunas, las prendas de joyería, son un conjunto prácticamente fijo, usado casi con exclusividad en las prestaciones entre series de parientes uterinos²². Otro conjunto limitado está conformado por los amuletos, *wunu*²³, que no son abiertamente negociados. Además, existe un pequeño conjunto fijo de objetos conocidos como *walas*, figurillas de oro, que no son intercambiados del todo. Lo mismo que con los amuletos, estas herencias familiares son pasadas de una generación a otra únicamente dentro de un *apüshi*.

Paüna: Los pagos de mujer

En general los *wunus* son propiedad exclusiva del *apüshi* y la protección que ofrece demarca en primer término estas series de parientes uterinos y en segundo lugar sus redes de afines. Contrastando con los *wunus* y las *lanias*, los *kakunas* como prendas de las mujeres y generalmente usadas por ellas, son transferidas entre series de parientes uterinos primor-

dialmente como pagos de mujer y en menor grado como pagos por homicidio y "pagos de sangre" (heridas graves). No obstante que las *kakunas* son heredadas al interior del *apüshi* de mujer en mujer, estas prendas también son abiertamente intercambiadas entre los *apüshis*. Con frecuencia la mujer le da a la hija de su hermano las *kakunas* para el "encierro" de iniciación (Polanco 1958: 32). A su vez, la hermana del padre recibe algunas prendas de las que se entregan en el pago cuando se casa la joven (Polanco 1963: 106). En un pago de mujer presenciado en el terreno, la tía abuela paterna (HMP) recibió una de las prendas, otra fue para la madre de la novia y una tercera para la hermana de la madre. Cada una fue confirmada como parte del círculo primario de intercambio de los padres de la novia.

Para los pagos de mujer las *kakunas* son prendas de intención. Son presentadas por el padre o el tío materno del novio y sus respectivos parientes uterinos al padre o el tío materno de la novia y sus respectivos parientes uterinos. También sirven de cuota inicial en estos intercambios. Las *kakunas* preceden al *paüna* o pago principal y al *aainkaaya* (de *aainkaaya* "tener dos personas acostadas en el mismo lecho"). Este último es la cuota del pago de mujer que se trae con los parientes del novio la primera vez que éste pernocta con la novia. Con frecuencia, las *kakunas* son adelantadas a los parientes de la novia en tanto que el novio y sus parientes recogen los animales necesarios, y el dinero y otras *kakunas* para el pago, tarea ésta que puede llevar semanas y meses.

Estas capitulaciones matrimoniales sólo concluyen cuando nace el primogénito y el esposo le da unos animales más a los parientes de su esposa. El pago final se llama *jaliwou*, de *jali* "dolor", y se dice que es en compensación por los dolores sufridos por la mujer y la sangre que ella derramó al dar a luz. La gente afirma que este pago lo reciben los parientes uterinos de la esposa si su padre recibe el *paüna*. En dado caso el *paüna* incluye el pago principal más las *kakunas* y el *aainkaaya*.

Animales y alimentos: Los límites del *apüshi*

En contraste con el conjunto relativamente fijo de objetos ya mencionados (las *kakunas* y los *walas*), los wayuus activamente distribuyen un conjunto que continuamente se reaprovisiona y potencialmente puede crecer: los animales del rebaño. De manera cotidiana e informal, los animales o presas de los mismos circulan por las redes de parentesco uterino y de afines; no obstante, las distribuciones más públicas y visibles se llevan a cabo entre *apüshis*. Para ambos intercambios, los alimentos y bebidas también juegan un papel significativo que básicamente tiene el mismo patrón distributivo de los animales. En oposición a estos conjuntos de objetos circulantes, los wayuu tienen todavía otro conjunto: los productos agrícolas. La reproducción limitada y cíclica de las semillas está enraizada en la tierra y por tanto asociada con los *apüshis* de una manera distinta a la de los rebaños. Además, debido en parte a su disponibilidad, los productos agrícolas entran en un círculo de intercambios más reducido que el de los animales. La circulación de productos agrícolas en general se confina principalmente al interior de las redes de parentesco y los vínculos de matrimonio.

En este sentido, el consumo de comida es un índice de las relaciones de la gente en su proceso de reproducción social y biológica. El flujo frecuente de comida entre las casas de una ranchería (*piichipala* "lugar para/de casas") es ilustrativo. Allí las presas de una oveja o cabra son mandadas de la casa en donde se ha sacrificado el animal a otra en la ranchería o el vecindario. Suelen ser las piernas las que se distribuyen entre los parientes maternos (hermanas, madre, hermanos de la madre, etc.). Las vísceras, la cabeza y la piel no son distribuidas sino consumidas en la casa. Esta forma de distribución se llama *ekirawa*

22 Las prendas además de ser heredadas pueden ser compradas a los "plateros" que hay en territorio étnico o que se encuentran en los mercados de las poblaciones vecinas.

23 Entre los *wunus* se encuentra la conocida *lania* guajira. Las ideas de la gente sobre su red de vínculos de parentesco y afines es vívidamente expresada por medio de la *lania*. Cuando la *lania* advierte a la gente sobre un peligro y la exhorta a seguir un curso de acción, la gente "vee" su *apüshi* a través de la *lania*. De esta manera la capacidad de la *lania* de preveer el peligro y su poder para combatirlo son formas alternativas de definir la unidad, el poder y los diferentes papeles del *apüshi*.

“compartir la comida” del verbo *eka* “comer” y la partícula causativa “ira”), y generalmente tiene lugar entre casas de la misma rancharía. En este contexto, el patrón de distribución tiene forma metafórica analógica: vísceras, cabeza y piel son al resto del animal como la casa (familia nuclear) es a la red de vínculos de parentesco y lazos de matrimonio que componen el grupo residencial. El dueño del animal sacrificado escoge cuales lazos son reforzados con la distribución.

Los rebaños son percibidos a través del *apūshi* de tal manera que el acceso a los animales y su distribución se predica en relación al orden social basado en redes de lazos de parentesco y afinidad. Diversos animales marcan la naturaleza y la importancia de la relación al interior y por fuera de las series de parientes uterinos. De esta manera, las reses casi nunca son sacrificadas para el consumo diario de la gente. El tamaño y el valor de estos animales impiden tal uso. En cambio, el ganado es sacrificado cuando el *apūshi* y sus afines y aliados se reúnen en ocasiones especiales. De esta manera, un velorio, una danza (*yonna*) para inaugurar el lugar de una nueva rancharía o celebrar el fin del encierro de una joven, o la reunión de parientes para presenciar el pago de una mujer o el pago de sangre son todos contextos en los que la distribución de carne marca relaciones activas e importantes.

Aquí, de nuevo una forma analógica define el universo social y los animales domésticos. El consumo de reses marca los límites de la red social del *apūshi* con sus relaciones afines y sus grupos de vecindario, de manera similar a como el consumo de ganado menor marca los límites interiores del *apūshi*.

El trabajo en los huertos evoca otros significados. Los productos agrícolas son la comida de *ekirawa* por excelencia, comida para el intercambio entre las casas. Además, lo producido en la huerta, especialmente los melones y las sandías son generosamente ofrecidas a los visitantes no parientes. La abundancia potencial de una buena cosecha y el prospecto de cantidades de comida para consumir y compartir produce mucha expectativa.

Objeto	Descripción	Conjunto	Transacción	Dominio
Wala	patrimonio de figurillas de oro	reducido fijo	herencia	intra - apūshi
Wunu *Iania	amuletos	limitado	herencia y pagos	cualquiera del apūshi
Kakuna *tu'uma	prendas de joyería	relativamente fijo	pagos de mujer de sangre, herencia	intra e inter apūshi
Juttia	frutos del huerto	limitado, remplazado cíclicamente	venta y prorrato doméstico	con apūshi y con afines, mercadeo (enemigos)
Mürülü	animales del rebaño	se repone y potencialmente expande	pagos de mujer de sangre, herencia y prorrato	intra e inter apūshi y HP dentro de apūshi

La distribución de los productos agrícolas toma la forma de limitados circuitos de intercambio principalmente entre *apūshis* y, en menor grado, en sus redes de vínculos sociales con afines y aliados. Este es básicamente el mismo circuito en el que circulan las presas de los animales. Estas transacciones son más un prorrato o asignación de recursos que un intercambio en el cual las partes lleven la cuenta y se pueda invocar un principio de reciprocidad. Sahlins llama esta distribución de acopio²⁴ y lo caracteriza escribiendo que “el manejo de la casa exige el acopio de bienes y servicios, poniendo a disposición de sus miembros lo que es indispensable para ellos”²⁵ (1976: 94-5). Por su parte los wayuus hablan de *ekirawa*, dar de comer, para referirse al prorrato y no lo marcan lingüísticamente. *Ekira*, de *eka* “comer” (diferente pero relacionado a *eki'raa* “dar comida”) es otro término cercano usado en relación con los animales sacrificados y la comida y bebidas distribuidos entre todos los concurrentes durante el baile *yonna* y en los velorios entre los dolientes no emparentados con el muerto.

En el intercambio entre casas “dar comida” y comérsela “cierra el círculo doméstico”, en tanto que en la distribución fúnebre el recibir y consumir comida marca una línea social y económica por fuera de las series de parientes uterinos.

Los productos agrícolas forman un peculiar conjunto de objetos de intercambio. Ellos conforman buena parte de la dieta cotidiana; sin embargo, los guajiros generalmente no pueden cosechar lo suficiente para el consumo doméstico de todo el año. De hecho, la mayoría de las rancharías en la actualidad tienen que comprar maíz, frijol, harina, etc., aún cuando tengan huertos, siembren y cosechen con relativo buen éxito.

Esta es la base material y el universo social que ha servido de contexto para el uso del idioma de los habitantes indígenas de la península. Las migraciones y la experiencia en Venezuela representan un cambio radical que ha dejado una profunda huella enriqueciendo el idioma con el contacto pero a la vez amenazándolo con la hegemonía del castellano en la sociedad criolla.

ESTUDIOS LINGÜÍSTICOS DEL IDIOMA WAYUU

El idioma wayuu pertenece a la familia de lenguas Arawak (Adam 1879, Oramas 1912, Holmer 1948/49, Loukotka 1968: 127). Las fuentes sistemáticas para el estudio del idioma datan del siglo pasado. Entre ellas está la “Gramática, Catecismo i Vocabulario de la Lengua Goajiro” del Padre Celedón de 1878. Casi un siglo más tarde aparece la gramática del Padre Mugica “Aprenda el Guajiro” (1969), seguida de la Gramática pedagógica del guajiro de Mansen. Aunque en la segunda mitad del siglo el novelista Jorge Isaacs recogió un limitado vocabulario del wayuu, el primer diccionario extenso del guajiro compilado por Hildebrandt aparece en 1963. En la década siguiente se publica el diccionario guajiro-castellano compilado por el wayuu Jusayú (1977).

24 Sahlins usa el término inglés *pooling* que evoca el juntar, acumular, acopiar al interior de la vivienda. Esta noción se puede delimitar con la metáfora de la casa en la que el “mantenimiento” la casa define las tareas que aseguran continuidad en el tiempo. El proyecto de asegurar la comida y el vestido, el abrigo de quienes viven en ella “apuntala” la vivienda de la misma manera que “apuntala” al trabajador debilitado porque ha estado gastando sus fuerzas y necesita comer. Pero en wayuunaiki no se usa ese referente para modelar lo que la gente hace.

25 ...“householding demands some pooling of goods and services, placing at the disposition of its members what is indispensable to them”.

Estudios más recientes y ceñidos a la disciplina lingüística son los del Padre Olza Zubiri (1973), de Mansen del Instituto Lingüístico de Verano, de Jusayú (1975), de Monsonyi (1975) y de Goulet y Jusayú (1978), lo mismo que estudios especializados como el de Pérez (1988).

LENGUA WAYUU E INSTITUCIONES ALIJUNAS

El idioma wayuu ha tenido una difusión sin equivalente contemporáneo en el contexto de las lenguas indígenas de Colombia. Sin embargo, una incipiente pero creciente población de jóvenes wayuus, especialmente entre los nacidos fuera del territorio étnico, ha perdido su idioma ante el empuje generalizador de la cultura criolla y la hegemonía del castellano en la sociedad mayoritaria. La experiencia de otras minorías étnicas indica que la pérdida del idioma es el comienzo del fin de sus culturas y no hay razón para pensar que los wayuus como étnia estén exentos de este mismo proceso de deterioro.

Los comerciantes, los misioneros religiosos y científicos, los políticos, médicos y maestros de la sociedad mayoritaria han sido todos agentes vivos del cambio. Las instituciones de la sociedad mayoritaria, especialmente la iglesia y, de manera creciente, el estado tienen particular impacto sobre el idioma wayuu en la península. Por esto el papel desempeñado por ellas necesita ser comprendido a cabalidad para poder ofrecer alternativas acordes con la existencia de una nación pluricultural.

Lo que sigue es parte de las largas conversaciones sobre el tema de la lengua y las instituciones criollas, y no es una evaluación acabada de la situación. Dada la magnitud y el impacto de las misiones, pero ante todo, dado el hecho de que éstas representan la ideología dominante, resulta clave examinar las ideas que sustentaron durante muchos años el quehacer de los misioneros y que aún tienen vigencia. Las nociones de los misioneros frente a la cultura y la sociedad wayuus de muchas maneras coinciden con las de burócratas y administradores, políticos e ideólogos de la sociedad hegemónica nacional. Resulta importante por tanto, conocerlas en sus fuentes originales. A mediados de los cuarenta, con la bendición del Vicario Apostólico de Riohacha, escribía un misionero capuchino sobre el apego de la gente a su idioma.

Pasarán muchos años para que el guajiro pueda llegar a un estado de civilización no digamos perfecto, pero ni siquiera de cultura inferior- y la causa remota está en su índole (sic) de aferramiento a su idioma. Esto se nota más particularmente en la mujer que en el hombre, pues la tendencia del varón es hablar en español cuando está con sus humos de alcohol. Ordinariamente todo guajiro sabe o entiende el español; causa extrañeza el que las mujeres se obstinen a hablarlo, y atribuimos esta conducta a temor que el civilizado se burle de sus hablar defectuoso. Hay innumerables guajiras que hablan el español correctamente, y sin embargo, si se las interpela, se tornan en un mutismo absoluto, así sea el Papa o el Presidente de la República quien les esté hablando. Es algo así como si quisieran atraer al civilizado a su idioma antes que dejarse ellas llevar al de él. Siempre que se ven obligadas a hablar con el civilizado lo hacen en guajiro, aunque posean el español perfectamente (Barranquilla 1974).

Más allá de la certeza de encontrarse frente a una "cultura inferior", vale la pena resaltar, de una parte, la cabal apreciación del misionero sobre la importancia del idioma para mantener las ideas, valores y creencias wayuus y, de otra la vitalidad del idioma y el "aferramiento" de los hablantes al mismo.

Educación formal

La historia de la educación formal en la Guajira es relativamente reciente. Las condiciones físicas de vida en la península- la organización social de los wayuus junto con las disputas sobre el control político-administrativo de la región redujeron notablemente la presencia de los misioneros españoles en el territorio étnico. Hasta comienzos del siglo XVII se realizaron varios intentos infructuosos por establecer misiones en la península. A partir de 1620 y durante cincuenta años las misiones capuchinas funcionaron continuamente en lo que se llamó la provincia de Orino, comprendida entre Schima (Riohacha), Ma-naure y el actual Maikkou (Maicao), lo que representaba menos de una cuarta parte del territorio indígena. Posteriormente la presencia capuchina se sintió sin éxito, según el obispo de Santa Marta, y con algunos sobresaltos hasta 1769, cuando inició la más extensa y generalizada rebelión de los wayuus contra las autoridades. De 1780 en adelante se mantuvo una relación de poca intervención de parte del gobierno que duró hasta finales del siglo XIX (Picon 1983). En el siglo XX, para la década del diez, los misioneros capuchinos visitaron con regularidad la región de Wüinpümün, Alta Guajira. Con las grandes migraciones laborales y el creciente tráfico de indios en los primeros años de este siglo, los capuchinos establecieron el orfanato de Pancho (1910) sobre el río Caláncala, a poca distancia de Schima (Riohacha), y posteriormente el de Nazareth en Amururu, Wüinpümün (1914), donde comenzó su considerable acción educadora entre los wayuus.

Los capuchinos españoles incorporaron tradiciones vernáculas en sus relaciones con la gente. Hasta la llegada de los capuchinos italianos a comienzos de los cincuenta, en la misión se seguían costumbres wayuus como la de tener una enramada donde se recibía y atendía a los visitantes, en especial a los padres y parientes de los internos. En el orfanato se comían y bebían alimentos wayuus que se conseguían en el lugar. A partir de los cincuenta ésto fue cambiando. Se arraigaron prácticas como la prohibición de usar el idioma wayuu y el vestido tradicional del hombre en el internado. En palabras de José Agustín de Barranquilla, uno de los misioneros de esa época, a los estudiantes "se le despoja de sus arreos y se le viste al modo civilizado de los otros niños" (Barranquilla 1974: 136). La manta podía ser usada por los jóvenes únicamente en ocasiones como la celebración de la misa, sesiones solemnes o la visita de alguna personalidad.

Para comienzos de los cuarenta, treinta años de experiencia en los orfanatos llevaron a que se adoptaran algunas prácticas superficialmente consonantes con la educación bilingüe. Así, diseñaron un curso preparatorio para quienes nunca habían recibido educación formal

"la maestra (una joven de las educadas en el mismo internado) dicta su clase en puro guajiro; comienza el niño a escuchar en su propio idioma cosas nuevas, cosas del todo desconocidas para él. Cuando en la mente del alumno se van acumulando estos conocimientos, la maestra vuelve a repetirlos, pero esta vez lo hace en español, de tal suerte que cuando nota que no se ha dejado entender por ellos, les repite entonces lo mismo en guajiro. El segundo (curso) es para que el alumno empiece a hablar las primeras palabras españolas, y los exámenes finales son en español, de parte del alumno, pero la maestra les hace preguntas en guajiro. Un examen de estos alumnos principiantes es algo verdaderamente divertido (sic), por los esfuerzos del muchacho o de la niña para contestar en español, y por la clase de léxico que emplea (Barranquilla 1974: 137).

El primer año elemental también era dictado or una maestra wayuu. En ese nivel sólo se recurría al wayuu para aclarar las explicaciones dadas en español. No obstante ya para el segundo año elemental se tenía un maestro "civilizado". Todas las clases eran en español y se estimulaba "al niño a no hablar en guajiro durante las clases, aunque el profesor lo

entendiera... Los alumnos de este curso se caracterizan por su modo de hablar atravesado, y por sus construcciones vizcaínas, todo lo cual deja ver la evolución del indígena en semicivilizado" (Barranquilla 1974: 136). En el tercer año los estudiantes "hablan bastante bien el español" y quedan "capacitados para hacerle frente a los problemas de la vida" (Barranquilla 1974: 138). Este era un método que daba claros resultados y que todavía hoy en día resulta efectivo como herramienta de aprendizaje. Aunque estas prácticas parecen tener concordancia con algunos planteamientos de la educación intercultural bilingüe, los contenidos educativos eran los de la sociedad hegemónica nacional: religión, historia sagrada, matemática, historia patria, urbanidad, geografía. Desafortunadamente, se utilizaba el idioma wayuu para que los wayuus aprendieran más rápidamente el español y así superaran "el marco de su reducida mentalidad" (Barranquilla 1974: 138). En estas labores docentes, los capuchinos utilizaron los pñsumes educativos de la sociedad mayoritaria, al igual que se hacía en otras misiones en el país. Los contenidos de estos programas educativos claramente reflejaban la ideología dominante que consideraba las culturas indígenas como inferiores y afirmaba el dogma de la superioridad de la cultura y la sociedad mayoritarias. En los cursos de historia, si de alguna manera se interesaban en la historia local y regional, se les enseñaba que los guajiros eran "una tribu caribe" que había sido "descubierta" por los españoles en 1499²⁶. La geografía impartida no alcanzaba a preocuparse del minucioso conocimiento que de su propio territorio tenían los wayuus como resultado de sus migraciones con los rebaños y sus constantes viajes para comerciar en las poblaciones criollas. La única urbanidad posible era la del "civilizado" aunque riñese con la generosa hospitalidad wayuu y, claro, la religión cristiana era una verdad universal que se podía asimilar en figuras wayuus como Mareigua (*Maleiwa*) reinterpretado por los misioneros como "un Ser Supremo" y Yarujá (*yoluja*) como el demonio²⁷.

Durante la primera mitad del siglo XX, los capuchinos establecieron una serie de intercambios entre sus pupilos wayuus y los de sus internados en la Sierra Nevada y la Sierra de Perijá con el objeto de erradicar lo que ellos consideraban eran prácticas indeseables entre los indígenas. Con la legitimación ideológica que les daba el "hacer patria" y "llevar la luz del evangelio", los misioneros estructuraron sus programas de educación para poder sustituir de la manera más eficaz el universo simbólico wayuu por el de la cultura mayoritaria, con la certidumbre de sacar al guajiro de la "penumbra de su estado primitivo" (Barranquilla 1974: 11) y contribuir a la civilización (74: 66).

Pero las misiones no han sido impermeables al cambio. La fenomenal transición demográfica del pueblo wayuu que intensamente abrazó la migración laboral para luego establecerse por fuera del territorio étnico, alteró considerablemente los conocimientos y la experiencia que del mundo criollo tenían los habitantes de la península. Es así como en 1974, treinta años después de su primera evaluación de la labor misionera y educativa de los capuchinos en la Guajira, afirmaba el misionero Barranquilla que en la educación primaria y en los internados ya hoy en día se enseña a los niños y niñas, ni más ni menos

26 Históricamente los pueblos de habla Arawak tuvieron a los de habla karib como enemigos. Las relaciones con uno de estos pueblos belicosos y guerreros, los arekunas, quedan plasmadas en el término wayuu "alijuna" que significa "no-indio" y "extranjero" con connotaciones poco amistosas.

27 Maleiwa es el demiurgo wayuu. Como en otras sociedades amerindias es un personaje que se venga tiene apetitos y hace trampas, pero poco importa a los wayuus. De otra parte, los yolujas son las segundas figuraciones o las sombras de los muertos. Aunque pueden causar temor y daño, los yolujas son también los ancestros de la gente, tienen existencia real y cotidiana para la gente. Su "traducción" como Diablos es por demás inadecuada.

que como se hace en todos los colegios de primaria, precisamente porque ya el guajiro ha adquirido una madurez, en su preparación intelectual, que los sitúa al mismo nivel de cualquier colombiano, en la edad y curso respectivos (Barranquilla 1974: 143).

Esta afirmación, considerada como un gran logro por parte de los misioneros, es precisamente lo que lleva a muchos wayuus y criollos a replantear los objetivos de la educación de las minorías étnicas y a cuestionar duramente la labor que hasta entonces se había considerado exitosa. En estos centros educativos, los maestros utilizan el idioma para lograr más efectividad en la generalización de la cultura criolla, pues es limitado o inexistente el respeto cognitivo presente en los contenidos de la educación contratada y, sin duda, de la educación del estado.

De otra parte, es importante la crítica que los impulsores de la etnoeducación le hacen a la enseñanza del idioma wayuu en los internados indígenas de la Guajira. A pesar de incorporar algunas ideas progresistas, en particular el uso de las lenguas vernáculas en la educación, los misioneros no se han sumado al diálogo de quienes han estado adelantando experiencias en etnoeducación. Como resultado están enseñando el idioma wayuu al margen de las largas conversaciones y los logros en la universalización de la grafía del idioma y la sistematización de su gramática. Con esto crean una situación de división entre los wayuus pues promueven una grafía que ha sido superada, generando confusión entre la gente.

Etnoeducación

Hasta mediado de siglo, la crítica hecha a los internados frecuentemente se dirigía a los aspectos administrativos y raras veces al esfuerzo "civilizador"²⁸. En la década de los 70, algunos misioneros comenzaron a interesarse por la antropología con la idea de hacer más efectiva su labor docente y, en consecuencia, su misión evangelizadora.

No obstante, en 1971, en la histórica reunión de Barbados se planteó la necesidad de la autogestión y la libre elección de alternativas sociales y culturales para los pueblos indígenas y minorías étnicas del mundo. La discusión y el reconocimiento de los derechos de las comunidades indígenas a la autodeterminación cultural, social, política y económica generó expectativa entre quienes eran objeto y víctimas del desarrollo. Durante la década de 1970 se esbozó la noción de "etnodesarrollo" como

... el ejercicio de la capacidad social de un pueblo para construir su futuro aprovechando las enseñanzas de su experiencia histórica y los recursos reales y potenciales de su cultura, de acuerdo con un proyecto que se define según sus propios valores y aspiraciones (Bonfil Batalla 1982).

Las largas conversaciones al interior de las comunidades indígenas, entre los estudiosos y preocupados con la situación de las minorías étnicas y finalmente en los estamentos pertinentes de los gobiernos nacionales comenzó a definirse en términos más claros. Para finales de la década de los ochenta, se habla del desarrollo como la habilidad de una comunidad para establecer y mantener una definición de la realidad (Rivera Gutiérrez 1987). En el caso de relaciones asimétricas de poder entre comunidades indígenas y estados nacionales, esta habilidad es la de imponer una definición de la realidad. Hoy se entiende

28 Vale la pena anotar aquí que la eficiencia administrativa y los bajos costos de funcionamiento de los internados y las escuelas misionales difícilmente podrían ser igualados por la burocracia gubernamental. De otra parte, críticas arrolladoras habían sido formuladas a la labor misionera por antropólogos y simpatizantes de la pluralidad cultural.

la cuestión del desarrollo como un problema de poder y no de superioridad o privilegio en las definiciones de la realidad.

Con estas perspectivas y las conversaciones que suscitaron en ciertos círculos, el uso del idioma wayuu se volvió problemático para un limitado número de estudiosos, wayuus y criollos, que conocen la dolorosa experiencia de otros pueblos que han perdido su identidad étnica y singularidad cultural. No obstante, para la mayoría de los wayuus la escuela es donde sus hijos aprenden español, si no lo saben ya, y adquieren los conocimientos necesarios para funcionar en el mundo criollo. Dentro de sus prioridades no está el aprender a escribir el wayuu o reflexionar sobre la singularidad de sus instituciones. Con referencia a estas últimas, en las áreas urbanas donde hay wayuus y el contacto con la comunidad criolla es más intenso, la gente tiene marcadas limitaciones para llevar a cabo sus cobros, especialmente los cobros de sangre y pocos wayuus manejan los recursos suficientes para brindar la hospitalidad que se acostumbra en el territorio ancestral. En ciudades y pueblos criollos y en los campos del Zulia y la Provincia de Padilla, la gente conoce pocas formas de mantener su idioma en sus hijos y ciertamente no se debate públicamente el problema del bilingüismo como se hace en Montreal, Canadá o en San Antonio, Texas.

Esta situación no hace menos urgente el diseño e implementación de programas de etnoeducación, de hecho diversas organizaciones e individuos han adelantado importantes trabajos sobre el tema.

Durante la década de los setenta, algunos wayuus con educación formal y universitaria, retomando las conversaciones del momento, comenzaron a repensar sus propias experiencias educativas. Las primeras y más importantes experiencias en etnoeducación se llevaron a cabo en 1982 en Maracaibo con un preescolar denominado Tepichi Palajana. Este esfuerzo tuvo la asesoría de muchos profesionales wayuus y criollos, además del empuje infatigable de wayuus miembros del Movimiento por la Identidad Nacional (MOIN) de Venezuela. No es accidental que haya sido en Venezuela donde se hayan hecho las primeras experiencias en etnoeducación y donde se hayan dado los pasos más firmes en los estudios sobre el idioma wayuu, en la elaboración de gramáticas y diccionarios del idioma e inclusive en la preparación y trabajo con materiales didácticos para la etnoeducación. Las grandes migraciones que marcaron la historia del pueblo wayuu en este siglo también le permitieron a un limitado número de wayuus obtener una educación secundaria y universitaria. La bonanza petrolera y aciertos en la orientación de recursos permitieron un florecimiento de los centros docentes y de investigación en Venezuela y se contó con los recursos necesarios para adelantar investigaciones lingüísticas y dar pie a iniciativas como la del Banco del Libro, en donde se han publicado obras ilustradas con diversas narraciones en lenguas indígenas. No obstante, el número de wayuus directamente involucrados en la docencia con programas de etnoeducación o simplemente en la alfabetización a partir de la enseñanza de la escritura del idioma wayuu en la actualidad no representa ni el 0.5% de los maestros indígenas en el territorio ancestral en Colombia. Igualmente pequeña es la participación de wayuus en la recopilación de narraciones, ejecuciones musicales o documentación visual, para no mencionar el trabajo de investigación lingüística, de sistematización de la ortografía o del acuíñamiento de términos wayuus para traducir conceptos matemáticos, nociones de economía política o las contradicciones de la democracia y las razones de estado. En Parawaipo'u (Estado Zulia) se encuentra un centro de documentación wayuu con una considerable cantidad de materiales de diverso origen. En la universidad de La Guajira en Riohacha, se han dado pasos preliminares para formar un centro similar pero el limitado apoyo institucional y la escasa voluntad política hacen difícil esta tarea.

A la luz de estas discusiones, durante las décadas del setenta y del ochenta, muchos wayuus enriquecieron sus conversaciones sobre una educación controlada por y concebida para las comunidades mismas. Los pasos dados por diversas instituciones gubernamentales contribuyeron a perfilar proyectos y programas concretos para la Guajira. A raíz de las convocatorias y las demandas de las organizaciones indígenas del país, el Gobierno Nacional expidió en 1978 el Decreto 1142 donde se establece la necesidad de realizar programas educativos que respeten las lenguas nativas y sean acordes con las características, necesidades e intereses de las comunidades indígenas. Ya para 1982, la recién conformada Organización Indígena de la Guajira "Yanama" se unió a la lucha de las otras organizaciones indígenas del país en la exigencia de cumplimiento del decreto sobre educación indígena. El Gobierno central respondió con los "Lineamientos Generales de la Educación Indígena", donde se enmarca la educación para las comunidades indígenas dentro del concepto de etnodesarrollo. Es en este mismo año cuando Yanama lleva a cabo en forma independiente el Primer Seminario de Educación intercultural bilingüe en Maikko'u en Wopumüin (Maicao). Por primera vez y por iniciativa de los mismos wayuus se reunieron maestros y caudillos de diversas comunidades no solo del territorio étnico sino también de Venezuela para conversar y analizar la educación formal impartida por los gobiernos nacionales. Se vio entonces la urgente necesidad de formalizar el conocimiento del idioma wayuu y elaborar programas de capacitación y entrenamiento para maestros bilingües dentro del marco de la educación intercultural bilingüe. Las experiencias que ya se habían tenido en Venezuela fueron un importante punto de referencia en las conversaciones y en la formulación de alternativas. Al año siguiente, en 1983, en la comunidad de Samutpiou en Wopumüin (municipio de Uribia, Guajira), se llevó a cabo el segundo seminario de educación intercultural bilingüe con la asistencia de unos 50 maestros y caudillos indígenas de numerosas parcialidades indígenas. En esa ocasión no solo se ampliaron las conversaciones sobre educación sino que se trabajó en la capacitación de los maestros con la colaboración de lingüistas y antropólogos. En este seminario se comenzó la elaboración del primer libro de lectura en idioma wayuu como paso concreto hacia una alternativa educativa. En la segunda mitad del año se llevó a cabo el tercer seminario de educación intercultural bilingüe en la población de Uribia (Guajira). Con la colaboración del Ministerio de Educación de Colombia, estos seminarios se han intensificado y para finales de 1988 se habían realizado once de ellos adelantado la capacitación y profesionalización de maestros bilingües. No obstante, la experiencia práctica con educación intercultural bilingüe se ha limitado a dos escuelas en la zona del puerto carbonífero de Media Luna. Eventualmente estas tuvieron que ser cerradas por efecto del polvillo del carbón que obligó a la gente a dejar sus casas, corrales y huertas para establecerse a 5 kilómetros de allí y reconstruir una sola escuela que es la que opera en la actualidad (comienzos de 1989)²⁹.

No cabe duda que el futuro de la etnoeducación está en la amplificación de los aspectos positivos de las experiencias educativas con la participación local de las comunidades wayuu y de todas las instituciones educativas, misioneras o gubernamentales que trabajan en la Guajira. La etnoeducación exige condiciones individuales y comunitarias y plantea objetivos sociales que, entre otras cosas, marquen la vanguardia en el campo de la docencia. El desafío es tan grande que solo con una marcada voluntad política a todo nivel y una

29 La tesis de Gina Carrioni Denyer "La etnoeducación: una alternativa de participación para la reivindicación de la cultura indígena, análisis del caso wayuu de la Guajira". (1987), UniAndes, acertadamente describe muchos de los problemas y desafíos que enfrenta esta alternativa educativa.

acertada participación de las parcialidades wayuus (los vecindarios) se podrá implementar eficazmente.

Medios masivos de información

La generalización de ideas, valores y creencias criollas a través de los medios masivos de información ha sido ampliamente estudiada y debatida. Aunque es en la radio donde se han tenido experiencias y partir de ellas es que se hacen las observaciones que siguen, muchas de estas se pueden generalizar a la televisión teniendo en cuenta las particularidades de este medio y la reglamentación del mismo existente en el país.

Sin duda el uso del idioma wayuu en la radio tiene un notable impacto en la gente. La radio es identificada en primera instancia como una forma de difusión de información de la sociedad criolla. Si la información es difundida en idioma wayuu y hace referencia a valores, creencias y modelos culturales wayuus, la radio se puede convertir en una institución wayuu de formidable poder. La existencia de tal institución wayuu implica importantes cambios en las relaciones sociales al interior de la sociedad wayuu. Una radio wayuu tendría que incorporar las formas como las gentes definen quiénes son wayuus y quiénes no, las maneras de ser wayuu, las categorías que marcan la existencia de grupos sociales wayuus y delimitan las relaciones interétnicas. La manera wayuu de “ver” las sociedades circundantes del territorio étnico. Estas maneras de interpretar la realidad social, de hablar sobre lo propio y lo ajeno, de crear un universo de significados que permiten “ver” el pasado de cierta manera, que le dan sentido al presente y que acuerdan un futuro, todo esto tendría que estar en el corazón de las iniciativas para una radio wayuu. Esto es particularmente cierto cuando esa difusión se realiza habitualmente.

De hecho, este proceso ya se ha dado. En la actualidad, comienzos de 1989 existen programas emitidos regularmente desde Maracaibo en idioma wayuu y con amplia audiencia. Algunos de ellos como Jalian wayuu, combinan noticias de interés para los wayuus, con los mensajes llamados de “servicio social” y la transmisión de grabaciones de música y tradición oral wayuu.

La audiencia de estos programas es considerable en las zonas urbanas y crece a medida que hay más radio-receptores en las rancherías. Los “servicios sociales” cumplen en buena parte la función de los enviados a caballo que hasta hace una generación llevaban noticias, particularmente de fallecimientos y velorios. Igualmente, aunque la radio no es un medio de comunicación sino de información y la audiencia es por definición pasiva, entre los wayuus la transmisión de cuentos suele suscitar conversaciones sobre las varias versiones existentes y esto lleva a comparaciones, a definiciones de lo que es y no es wayuu. De otra parte, para muchos jóvenes, especialmente los que viven alejados de su tierra ancestral, es un débil facsímil de las largas conversaciones con los mayores sobre lo que ha sido la experiencia wayuu durante muchas generaciones. Esos mayores son, y tradicionalmente fueron, los depositarios de una forma de ver el mundo. Cómo, dónde y bajo qué circunstancia puede uno conversar con un viejo es una situación que afecta la manera como yo puedo interpretar una experiencia levemente definida por mi entorno social y por mi propia identidad personal. De esta forma es posible llegar a la definición y análisis de los hechos sociales según los entienden los wayuus. Ya sea que se trate de una guerra entre apüshis en el corazón de Maracaibo y la forma como esas cosas se manejan o que el gran capital haya encontrado la posibilidad de hacer una inversión gigantesca y nunca vista en estas tierras, trayendo consigo una enorme cantidad de cambios. De esta manera sería posible ver una programación a partir de las conversaciones de los viejos. Fueron ellos y todos sus

descendientes quienes tuvieron sueños y vieron apariciones en 1984 enviadas por Juyá. Fue esa comunidad de hablantes, de charladores que sostenían una larga conversación entre ellos sobre el mundo que los rodea, la que se expresó por medio de Juya, fue la metáfora que representa al wayuu.

Las conversaciones de las gentes sobre la posibilidad de hacer una radio wayuu sugieren muchas preguntas. ¿Qué habría de deseable en que fueran personas wayuus los que programaran e hicieran funcionar tal radio? ¿Cuáles circunstancias serían deseables y posibles para que ésto se convirtiera en una institución wayuu, apoyada por la gente? Algunas personas ven el problema de la radio así: aunque existen excelentes materiales recogidos en diversos puntos de la península por estudiosos wayuus y alijunas (cfr. los materiales de INIDEF), no existen iniciativas, organizaciones ni recursos que actualicen, renueven y revitalicen esos materiales. El resultado es que se “congela” una conversación o una ejecución musical y gradualmente se desvirtua la tradición oral y la ejecución en vivo al privilegiar y “fosilizar” unas manifestaciones particulares.

Este fenómeno ocurre también en la radio criolla, pero al menos la provisión de materiales utilizados suele ser renovada con mayor frecuencia dependiendo de su resultado comercial. Sin duda, la posibilidad de una radio comercial wayuu o programas cuyo éxito y ganancias se fundamenten en una participación de sectores más amplios de la población resulta interesante. La ubicuidad de las radio-grabadoras y la difusión sostenida y motivadora de instrucciones sencillas para grabar materiales por parte de la gente, permitiría diseñar un plan para obtener mayor participación y renovar los materiales.

En el territorio ancestral, la asociación Intercor-Carbocol utiliza Radio Almirante de Riohacha y Radio Península de Maicao para sus programas de relaciones públicas. Aunque los intereses de la Asociación no siempre son los de los wayuus, es importante reconocer que los recursos monetarios y de personal con que cuenta la Asociación le permiten obtener y producir materiales de calidad. Igualmente en estas emisoras hay espacios radiales con locutores wayuus que, además de información de interés para la gente, transmiten cuñas comerciales en idioma wayuu. Estos programas se diferencian poco de los transmitidos en español y su motivación es claramente comercial. No cabe duda de que existe un importante mercado indígena y que el número potencial de consumidores entre los wayuus crece constantemente.

Parte del desafío de las minorías étnicas radica en encontrar y crear alternativas que les permitan funcionar dentro de la economía de mercado sin perder lo que ellas consideran de importancia para su identidad étnica. La financiación de una buena producción de materiales para estos programas puede darse en el contexto de una radio competitiva. Las formas organizativas que permitan ésto han de ser encontradas por las comunidades en respuesta a sus necesidades. Es posible que los comerciantes locales wayuus a lo largo y ancho de la península tengan interés en contribuir al sostenimiento de programas con sabor local y regional.

La radio comercial ha creado interesantes sincretismos en idioma wayuu como es el caso de la transmisión de vallenatos en idioma wayuu con limitado éxito. Las temáticas criollas de amor, desafío o despecho y los problemas y condicionamientos asociados a estas son extraños a la cultura wayuu. Su apreciación por parte de la gente es similar a la que tienen los bilingües que suelen ser conocedores de la cultura criolla y entienden esas manifestaciones musicales como algo propio del contexto alijuna.

CONCLUSIONES Y RECOMENDACIONES

La tradición oral wayuu ha mostrado hasta ahora una considerable vitalidad. El uso de los esquemas wayuus para reflexionar y actuar en el quehacer social sigue igualmente vigente, pero la experiencia de otros grupos étnicos minoritarios no puede menos de plantear la certidumbre de que la transición de una tradición oral a una escrita será uno de los retos más formidables que enfrentará el pueblo wayuu en los próximos años. Los nuevos modos de comunicación que se están generando y la certeza de una ampliada y transformada memoria cultural exigen un ejercicio crítico y una voluntad política que ni en las más iluminadas, bien financiadas y progresistas comunidades "occidentales" se ha llegado a ver.

El uso extendido de registros escritos tiende a congelar y sustituir las largas conversaciones que constituyen y continuamente definen la cultura. Los textos detienen este proceso de validación permanente y lo suplantán por discursos sacralizados. De otra parte, los textos enriquecidos por largas conversaciones de diversas comunidades de hablantes con culturas diferentes enriquece la historia y la identidad social e individual. El gran desafío está en poder mantener la vitalidad de las conversaciones que ritualizan la vida social haciendo que las narraciones y los mitos wayuus sirvan para interpretar el pasado, explicar y actuar en el presente e iluminar el futuro sin verse disminuidas frente a otros esquemas y modelos del mundo.

El control de los medios de información puede amplificar o desvirtuar el contexto ritual o familiar de la tradición oral. El cambio social, que incorpora la escritura creando espacios para el respeto cognitivo y la efectiva participación de los sujetos de esta transformación, tiene que tener en cuenta que la tradición escrita, y pronto la tradición magnética, no solo permite recuperar y acumular conocimientos sino que genera la especialización y con ella la estratificación del poder.

En la medida en que se lleve a cabo un proceso en donde se creen mecanismos sociales, económicos y políticos para asegurar la participación local en la definición de prioridades y objetos de la acción social se estará caminando un territorio no explorado. Pretender la existencia de grupos y organismos que representen los intereses y puntos de vista de todas las comunidades tiene un alto costo social y resulta menos que imposible entre los wayuus. Sin embargo, las formas de organización local ya existen entre los guajiros. Falta definir y ensayar formas de participación apropiadas. Es necesario que estas sean creadas por los mismos wayuus, sin interferencia externa y sin emular, pero si enriqueciéndose con modelos o experiencias de otras partes.

Después del establecimiento de las misiones a comienzos del siglo XX, el Estado como una de las instituciones alijunas más ubicuas se hizo presente de manera estable y permanente en la Guajira a partir de la década de los treinta, pero ha sido sólo en los ochenta con el complejo carbonífero de El Cerrejón que las instituciones militares, de educación y salud están teniendo efectos amplios y profundos en la sociedad indígena. La intervención acertada del estado y el control efectivo de las instituciones por parte de los wayuus podrían mitigar y hasta contrarrestar el debilitamiento del idioma wayuu.

BIBLIOGRAFIA

- Adamoli, Ambrosio y Alberto Rivera Gutiérrez
1977 Estudio Social Aplicado de la Alta y Media Guajira. Bogotá: Instituto Geográfico Agustín Codazzi.
- Archivo Histórico Nacional de Colombia. Bogotá: Biblioteca Nacional.
- Barranquilla, José Agustín
1974 Así es la Guajira. Tercera edición. Barranquilla: Gráficas Mora y Cía.
- Berger, Peter L.
1969-1974 The Sacred Canopy. Garden City, N. Y.: Anchor Books. Pyramids of Sacrifice: Political Ethics and Social Change. Garden City, N. Y.: Anchor Press.
- Bodley, John H.
1975 Victims of Progress. Menlo Park C.A.: Cummings Publishing Co., Inc.
- Castellanos, Juan de
1847 Elegía de Varones ilustres de Indias. Madrid: Imprenta de la publicidad.
- Celedón, Rafael
1878-1887 Gramática, Catecismo i Vocabulario de la Lengua Goajiro, en Collection Linguistique Americaine, vol. 4. Paris: Maisonneuve & Cte. Gramática Goajira. Anales de la instrucción pública 10: 491-515 (Bogotá).
- Chaves, Milciades
1948 Emigración Guajira. Boletín de la Sociedad Geográfica de Colombia 8 (2): 217-234.
- Fuchs, H.
1971 Some Notes on Guajiro Research. En Internationalen Amerikanistenkongress, Stuttgart-München. Verdenlungen 38: 13-22. München: Klaus Renner Verlag.
- Gallagher, P.
1976 La Pitia: an Archeological Series in Northwestern Venezuela, Yale Publications in Anthropology, No. 76.
- Goulet, Jean-Guy
1981 El Universo Social y Religioso Guajiro. Caracas- Maracaibo: Universidad Católica Andrés Bello.
- Goulet, Jean-Guy y Miguel Angel Jusayú
1978 El idioma guajiro: sus fonemas, su ortografía y su morfología. Caracas: Universidad Católica Andrés Bello. Instituto de Investigaciones Históricas, Centro de Lenguas Indígenas, No. 19.
- Gudeman, Stephen
1985 Economics as Culture: Models and Metaphors of Livelihood. London: Routledge and Kegan Paul.

- Gudeman, Stephen and Penn, Misha
1982 Models, meaning and reflexivity. En *Semantic Anthropology*. ed. D. Parkin: 89-106. London: Academic Press.
- Gutiérrez de Pineda, Virginia
1950 Organización social en La Guajira. *Revista del Instituto Etnológico Nacional* 3 (2): 1-304 (Bogotá).
- Hildebrandt, Martha
1963 Diccionario Guajiro-Español. Caracas: *Lenguas indígenas de Venezuela No. 2*, Ministerio de Justicia, Comisión indigenista.
- Holmer, Nils M.
1948-1949 Goajira (Arawak). *International Journal of American Linguistics* 15: 45-56, 110-120, 145-157, 232-235 (Baltimore).
- Jahn, Alfred
1927 Los aborígenes del occidente de Venezuela: Su historia etnografía y afinidades lingüísticas. Caracas: Lit. y tip. del Comercio.
- Jusayú, Miguel Angel
1975-1977 Morfología guajira. Caracas: Universidad Católica Andrés Bello, Instituto de Investigaciones Históricas, Centro de Lenguas Indígenas, No. 12. Diccionario de la lengua guajira: guajiro-castellano. Caracas: Universidad Católica Andrés Bello, Instituto de Investigaciones Históricas, Centro de Lenguas Indígenas, No. 18.
- Julián, A.
1951 La perla de América, Provincia de Santa Marta. Bogotá: Biblioteca Popular de Cultura Colombiana. MinEducación.
- Kopytoff, Igor
1982 Slavery. *Annual Review of Anthropology* 11: 207-230.
- López, Antonio J.
1958 Los Dolores de una Raza. Maracaibo: La Columna.
- Loukotka, Cestmír
1968 Classification of South American Indian Languages. Los Angeles: University of California, Latin American Center.
- Losada Aldana, R.
1976 La tierra venezolana. Caracas: UCV.
- Mansen, Richard
1976-1984 The Structure of Sentences and Paragraphs in Guajiro Narrative Discourse. *Discourse grammar: Studies in indigenous languages of Colombia, Panama and Ecuador*. 1: 147-258. Robert E. Longacre, ed. Dallas, Tx: Summer Institute of Linguistics. Gramática pedagógica del Guajiro. Bogotá: Editorial Townsend.
- Monsonyi, Esteban Emilio
1975 El idioma guajiro. *Boletín indigenista venezolano* 16 (2): 101-115.
- Mugica, Camilo
1969 Aprenda el guajiro: gramática y vocabularios. Barranquilla: Talleres de gráfica Mora-Escofet y Cía.
- Olza Zubiri, Jesús y Miguel Angel Jusayú
1978 Gramática de la lengua guajira. Caracas: Ministerio de Educación.
- Oramas, Luis R.
1912-1914 Contribución al estudio de la lengua Guajira. *Gaceta de los museos nacionales* 1: 53-102, 130-136, 255-264, 292-296, 355-360, 387-392; 2: 89-90, 143-356. Caracas.
- Pacini Hernández, Deborah
1984 The El Cerrejón Coal Project in Guajira, Colombia. *Cultural Survival Inc. Resource Development and indigenous People*, Vol. 15.
- Picon, Francois
1983 Pasteurs du nouveau monde: Adoption de l'élevage chez les indiens guajiros. Paris: Ed. de la Maison des sciences de l'homme.
- Pineda Giraldo, Roberto
1950 Aspectos de la magia en la Guajira. *Revista del Instituto Etnológico Nacional* 3: 1-163.
- Perrin, Michel
1976 Le chemin des indiens morts: mythe et symbol guajiro. Paris, Payot.
- Portas, Alejandro
1982 Migraciones y sector informal: Algunos aspectos de su articulación. En la migración laboral internacional en la periferia: Su incidencia en la alteración de los mercados de trabajo y en la expansión del sector informal urbano de Colombia. Gabriel Murillo y Dora Rothlisberger eds. Bogotá: Departamento de Ciencias Políticas, UNIANDES, Editorial Carrera 7a.
- Reclus, Elisée
1881 Voyage a la Sierra-Nevada de Sainte-Marthe: Paysages de la nature tropicale. Paris: Hachette et Cie.
- Rieger, Walter
1976 Vegetationskundliche Untersuchungen auf der Guajira- Halbinseln. En *Giessner Geographische Schriften*. Gießen: Justus Liebig-Universität.
- Rivera Gutiérrez, Alberto
1981-1986 Consideraciones para la evaluación del impacto social de El Cerrejón. En *Glosas al contrato de El Cerrejón*. Amylkar ACosta. Medellín: Editorial Lealón. Exxon and the Guajiro. *Cultural Survival*.

vival Quarterly 8: 72-74. Material life and social metaphor: Change and local models among the Wayuu Indians (Tesis doctoral). Minneapolis: University of Minnesota.

Rosa, Nicolás de la

1975 Floresta de Santa Marta. Bogotá. Biblioteca Banco Popular.

Saler, Benson

1979-1981 Wayuu (Guajiro): An Ethnography (Ms. preparado para el manual de varios volúmenes de la Fundación La Salle de Ciencias Naturales, Los Aborígenes de Venezuela. Walter Coppens ed. Caracas).

Simmons, F. A. A.

1881-1885 On the Sierra Nevada and its Watershed. Proceedings of the Royal Geographical Society 3: 705-23. An Exploration of the Goajiro Peninsula, United States of Colombia. Proceedings of the Royal Geographical Society 7: 781-96.

Vasquez, Socorro

1983 La Guajira 1890-1930. Tesis, Departamento de Antropología, Universidad de los Andes. Bogotá.

Vegamián, F. M.

1955 Como es la Guajira. Caracas: Cuadernos verdes, No. 87. Tercera Conferencia Interamericana de Agricultura. Caracas.

Vergara y Velasco, Francisco José

1902 Nueva Geografía de Colombia. Bogotá: Imprenta de vapor.

Zúñiga, Santiago

1889 Informe del prefecto de la Provincia de Padilla "sobre los usos y costumbres de los indígenas guajiros y arhuacos", rendido a la Gobernación del Departamento del Magdalena. Riohacha: Imprenta de I.B. Cevallos.